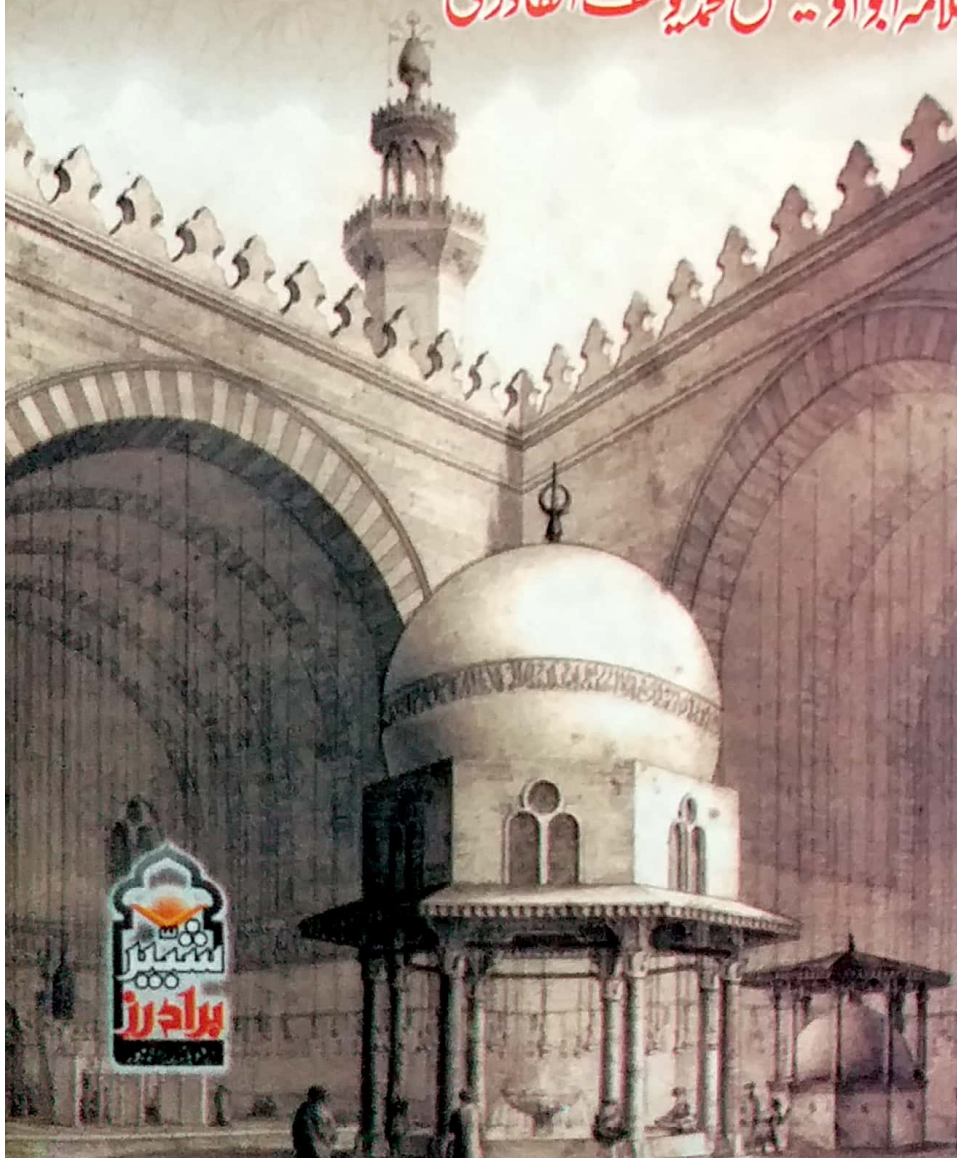
علم منطق کی مشہور کتاب سلم العلوم کی جدید اردو شرح جس کے ہوتے ہوئے
کسی اور شرح کی ضرورت ہی نہیں
اغراض سلم العلوم
تصنیف
علامہ ابو اویس محمد یوسف القادری
شبیر برادرز

اغراض سلم العلوم

باہتمام: ملک شبیر حسین

سن اشاعت مئی 2013ء / جمادی الثانی 1434ھ

سرورق النافع گرافکس لاہور

قیمت =/300 روپے

شبیر برادرز (رجسٹرڈ) زبیدہ سنٹر 40، اردو بازار لاہور

فون: 042-37246006

انتساب

میں اپنی اس حقیری کاوش کو اپنے استاذ گرامی

محسن اہلسنت، مجاہد اہلسنت، پاسبان مسلک اعلحضرت، مفتی اعظم پاکستان

حضرت قبلہ مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی نوراللہ مرقدہ کے نام کرتا ہوں

جن کی نگاہ فیض سے بندہ اس مقام کے لائق ہوا

ابواویس

محمد یوسف القادری

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ

حرفِ آغاز

عجیب زمانے کی ستم ظریفی ہے کہ وہ شخص جو زمانہ طالب علمی میں علم منطق کو فضول، لغو اور خواہ مخواہ سمجھتا تھا، اور اسے درس نظامی سے نکالنے کے مشورے اور تدبیریں کیا کرتا تھا، آج اسی کے قلم سے علم منطق کی سب سے مشکل اور آخری درجے کی کتاب ''سلم العلوم'' کے ایک حصے کی توضیح وتبیین شائع ہو رہی ہے، یہ سب کچھ قدرتِ خداوندی کا شاہکار اور آئینہ دار ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے عَسٰی اَنْ تَکْرَهُوْا شَیْئًا وَهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ ''کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک شے کو تم ناپسند کرو لیکن وہ تمہارے لیئے بہتر ہو'' اور یہ حقیقت وحقانیت ہے کہ کل تک جس علم منطق کو میں فضول اور لغو قرار دیا کرتا تھا آج اسی کی عظمت کے ترانے گاتے ہوئے مَنْ لَّمْ یَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَاثِقَةَ لَهٗ فِی الْعُلُوْمِ اَصْلًا کے جھنڈے گاڑتا ہوں۔

عموماً علماء اور طلباء اس علم سے بے رغبتی اور عدم توجہ کی علت اس علم کا مشکل اور دشوار ہونا خیال کرتے ہیں اگرچہ یہ بات کسی حد تک تسلیم کیئے جانے کے لائق ہے لیکن اس حقیقت سے بھی آنکھیں نہیں چرائی جاسکتیں کہ دنیا میں ایسا کونسا فن ہے کہ جس کا حصول بغیر محنت ومشقت اور جد وجہد کے ممکن ہو، تو جب ہر فن کے حصول کے لیئے محنت ومشقت اور عرق ریزی کرنی ہی پڑتی ہے تو پھر اس میں علم منطق کی ہی کیا تخصیص ہے؟

حیرت انگیز اور تعجب خیز بات تو یہ ہے کہ طالب علم کے ہاتھ میں ابھی تک ''مرقات'' نہیں پہنچی لیکن علمِ منطق کے فضول اور لغو ہونے کا تبصرہ اس تک پہنچ جاتا ہے، اور حتی کہ استنجاء کرنے کا اسے طریقہ آتا ہو یا نہ آتا ہو لیکن اس کو یہ ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ یَجُوْزُ الْاِسْتِنْجَاءُ بِاَوْرَاقِ الْمَنْطِقِ کہ اوراق منطق سے تو استنجاء کرنا بھی جائز ہے یہ جہاں قصور سینئر طلباء کا ہوتا ہے وہاں یہ جرم علم منطق پڑھانے والے کئی اساتذہ کرام کا بھی ہوتا ہے کہ وہ علم منطق کے بارے میں اپنی کمزوری کو چھپانے کے لیئے اور طلباء کو ان کے حق سے محروم کرنے کے لیئے اس قسم کے لغو تبصرے کرتے رہتے ہیں تاکہ طلباء اس فن کے حصول کے لیئے ان سے قِیل وقَال ہی نہ کریں۔

جبکہ حقیقت یہ ہے کہ امام ابونصر فارابی نے اس علم کو رئیس العلوم قرار دیا ہے، اور شیخ ابوعلی ابن سینا نے اسے خادم العلوم کا لقب دیا ہے اور اپنے خیال کا اظہار یوں فرمایا ہے کہ اَلْمَنْطِقُ نِعْمَ الْعَوْنُ عَلٰی اِدْرَاكِ الْعُلُوْمِ کُلِّهَا وَقَدْ رَفَضَ هٰذَا الْعِلْمَ وَجَحَدَ مَنْفِعَتَهٗ مَنْ لَّمْ یَفْهَمْهُ (کہ علم منطق تمام علوم کے حصول کے لیئے بہترین مددگار ہے اور اس علم کو ترک کرنے والا اور اس کی منفعت کا انکار کرنے والا وہی ہوسکتا ہے جسے اس کی سمجھ نہ ہو) اور امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مَنْ لَّمْ یَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَاثِقَةَ لَهٗ فِی الْعُلُوْمِ اَصْلًا کہ جسے علم منطق کی معرفت نہ ہو اس کی ثقاہت کا دیگر علوم میں کوئی اعتبار نہیں۔

اور ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ جسے کلی اور کل کا فرق معلوم نہ ہو اور جزئی اور جزء کا فرق معلوم نہ ہو اور کلیات خمسہ میں سے ہر ہر کلی کا دوسری کلی سے امتیاز اور انفراد معلوم نہ ہو تو اس کی تحقیق اور ریسرچ قابل اعتبار اور لائق اعتماد کیسے ہو سکتی ہے؟

اور رہی بات اس کے اوراق کے ساتھ استنجاء کے جواز کی! تو یاد رکھ لیں! یہ بات کہے جانے کی نوبت و ضرورت اس وقت پیش آئی تھی کہ جب کچھ لوگوں نے علم منطق کی اہمیت کو قرآن و حدیث کی اہمیت کے مساوی و مماثل قرار دے دیا تھا ورنہ آقائے دو جہاں ﷺ کی شریعت میں تو سادے کاغذ کے ساتھ استنجاء کرنا بھی جائز نہیں تو پھر اوراق منطق کے ساتھ استنجاء کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

الغرض! ضرورت اس امر کی تھی اور ہے کہ اس فن کی طرف توجہ کی جائے اور اس کے قواعد و ضوابط اور اصطلاحات سے واقفیت و شناسائی حاصل کی جائے چنانچہ اس ضرورت و حاجت کی تکمیل کے لیئے میں نے درس نظامی کی مشکل ترین اور آخری کلاس میں پڑھی اور پڑھائی جانے والی کتاب "سلم العلوم" کی آسان شرح بنام "اغراض سلم العلوم" کے لیئے قلم اٹھایا جس کا نتیجہ ورزلٹ آپ کے سامنے ہے۔

اپنے مادر علمی جامعہ نظامیہ رضویہ میں متعدد بار اسے (سلم العلوم) پڑھانے کی سعادت نصیب ہوئی چونکہ یہ کتاب انتہائی مشکل ہے بلکہ درس نظامی میں موجود تمام کتبِ منطق سے مشکل ہے یہی وجہ کہ اب اکثر مدارس میں اس کا صرف تعارف کروایا جاتا ہے اس لیئے میں نے چاہا کہ اس کی ایسی آسان اور قابل فہم شرح کی جائے جو طلباء کے لیئے پکی پکائی روٹی ہو اور ابتدائی اساتذہ کرام کو دیگر شروحات کے منتشر اور طویل مضامین سے بے نیاز کر کے ان کے لیئے تیار شدہ تقریر بن جائے۔

خاصیاتِ شرح:

1: عربی عبارت پر مکمل اعراب۔
2: ہر عربی عبارت کا لفظی اور با محاورہ ترجمہ۔
3: ہر مقام پر دی جانے والی عبارت پر اعراب۔
4: اغراض مصنف علیہ الرحمۃ بصورت اختصار۔
5: اغراض مصنف علیہ الرحمۃ بصورت سوال و جواب یا اعتراض و جواب۔
6: اغراض مصنف علیہ الرحمۃ کافی و وافی حل کے ساتھ۔

7: ہر مسئلہ کی وضاحت مثال کے ساتھ۔

❁ الغرض احتی الامکان ہر مسئلہ کی عام فہم توضیح وتبیین کردی گئی ہے اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ کلام نہ تو اتنا مختصر ہو کہ ثقیل فہم ہو اور نہ ہی اتنا طویل ہو کہ باعث اضطراب والتحاب ہو۔

اظہار تشکر:

اس موقع پر میں اولاً اپنے تمام اساتذہ کرام کا شکر گزار ہوں جن کی تربیت اور حسن نظر نے مجھے اس مقام پر پہنچایا ہے۔
ثانیاً اپنے برادر کبیر حضرت مولانا محمد یونس سعیدی صاحب اطال اللہ عمرہ کا شکر گزار ہوں جن کی تحریک وتعاون سے بندہ کو تصنیف کی ہمت نصیب ہوئی۔

ثالثاً عزیزم مولانا محمد عباس کریمی صاحب مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ کا شکر گزار ہوں جو اپنی انمول آراء اور مفید مشوروں سے نوازتے رہے۔

رابعاً مولانا محمد اسد رضا صاحب، مولانا علی ذوالقرنین صاحب، مولانا محمد عبد الرؤف صاحب مولانا رانا عمران صاحب مولانا علی حسن صاحب اور حافظ محمد عظمان صاحب جو فی الحال جامعہ نظامیہ رضویہ کے طلباء ہیں لیکن ہر موقع پر ان کا تعاون اور ساتھ مجھے میسر رہا ہے دعا گو ہوں اللہ رب العزت انہیں عالم باعمل بنائے اور ہر میدان میں کامیابی عطا فرمائے۔

گزارش

قارئین کرام سے التماس ہے کہ میری جنبش قلم میں لغزش کا امکان ہے لہٰذا کسی طرح کی بھی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض صحیح اس کی نشاندہی فرمائیں تا کہ اسے دور کیا جاسکے۔
آخر میں اللہ رب العزت سے دعا گو ہوں کہ میری اس کتاب کو تمام طلباء اور مدرسین کے لیئے نفع بخش بنائے اور آقائے دو جہاں ﷺ کے تصدق وتوسل سے قبول فرماتے ہوئے اسے میرے لیئے، میرے والدین کے لیئے، میرے اساتذہ کرام کے لیئے، جمیع معاونین اور میرے اہل خانہ کے لیئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین ثم آمین۔

ابواویس محمد یوسف القادری

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

رائے گرامی

حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب گلگتی زید مجدہ

سابقہ ناظم تعلیمات و سینئر استاذ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

علم منطق کی مروجہ کتب میں سے سلم العلوم ایک نہایت ہی اہم کتاب ہے ماضی میں اس کی نہایت ہی مستند شروحات میں سے قاضی مبارک، حمد اللہ اور ملا حسن مروجہ شروحات میں سے تھیں۔

ایک عرصے سے علماء کی کمیٹی نے ان شروحات کو درس نظامی کے کورس سے اس طرح خارج کردیا ہے کہ دوبارہ ان کتب کا اس کورس میں آنے کا تصور ان شروحات کی چھٹی حس میں بھی کبھی نہیں کھٹکا۔

سلم العلوم ایک ایسا متن ہے جس کو باسانی سمجھنا ہر کس وناکس کا کام نہیں لہٰذا اس کی لاینحل عبارتوں کا مقامی زبانوں میں حل کی ضرورت تھی، چنانچہ پاکستان اور ہندوستان کے مکاتب فکر کے علماء نے سلم العلوم کی عبارتوں کے مطالب ومفاہیم کو اردو زبان میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے جن میں کچھ تو اس کاوش میں کامیاب نظر آتے ہیں اور کچھ نے محض وقت ضائع کیا ہے۔

ہمارے محترم ومحتشم ساتھی مولانا علامہ یوسف القادری صاحب تصورات سلم العلوم کے مطالب ومفاہیم اردو زبان میں واشگاف کرنے کی نئی سمت میں کوشش کی ہے، چنانچہ سلم العلوم کی اس شرح بنام اغراض سلم العلوم کو بالاستیعاب پڑھنے سے قاری یہ نتیجہ اخذ کرسکتا ہے کہ حضرت علامہ مولانا محمد یوسف القادری صاحب علامہ محبّ اللہ بہاری صاحب کی وسعتِ علمی بالخصوص علمِ منطق میں ان کے انہماک کو مدنظر رکھ کر اس کتاب کے مضامین کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

توقع کی جاسکتی ہے کہ طلباء مدارس دینیہ کم وقت میں اس شرح سے کچھ اخذ کرنے میں کامیاب ہوجائیں گے اور مدرسین حضرات بھی کم وقت میں اس سے استفادہ کرکے اپنا وقت بچاسکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے التجاء ہے کہ اپنے حبیب لبیب علیہ السلام کے وسیلہ جلیلہ سے علامہ مصنف کو درس وتدریس اور تصنیف کے میدانوں میں مزید کوشش کی توفیق عطا فرمائے اور ان کی سعی کو مشکور فرمائے۔ آمین

محمد عبدالرحمٰن

رائے گرامی

حضرت علامہ مولانا سید عاصم شہزاد صاحب

سینئر استاذ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

عزیزم حضرت علامہ مولانا محمد یوسف القادری صاحب مدظلہ العالی نے علم منطق کی مشہور و معروف کتاب سلم العلوم کی آسان شرح (اغراض سلم العلوم) کا مسودہ مطالعہ کرنے کے لیئے مجھے دیا جس کو بالاستیعاب تو نہیں پڑھ سکا تاہم چند مقامات کا مطالعہ کرنے سے بخوبی اندازہ ہو گیا کہ یقیناً یہ شرح! سلم العلوم جیسی ادق اور مغلق کتاب کی عبارت کو حل کرنے اور مصنف کی اغراض پیش کرنے میں نہایت ہی مدد و مفید ثابت ہوگی۔

علامہ محمد یوسف القادری صاحب ویسے تو تمام علوم وفنون میں مہارت رکھتے ہیں لیکن علم منطق میں ان کی رغبت ودلچسپی دیگر علوم کی بنسبت زیادہ نظر آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ گزشتہ سات سال سے سلم العلوم کی تدریس فرمارہے ہیں اور اس سے پہلے علم منطق کی ایک اہم کتاب شرح تہذیب! کی اردو شرح! اغراض التھذیب کے نام سے تصنیف فرما چکے ہیں جو کہ زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر علماء، مدرسین اور طلباء کی نظر میں سندِ قبولیت پا چکی ہے اور اغراض سلم العلوم علامہ یوسف القادری صاحب زید مجدہ کے طویل تدریسی تجربہ کے نتیجے میں منظر عام پر آئی ہے اس لیئے بڑی امید ہے کہ یہ شرح ان سابقہ تمام شروحات سے بھی انشاء اللہ تعالیٰ زیادہ مقبول ہوگی۔

موجودہ دور میں معقولات جیسے منطق وفلسفہ سے بیزاری کی فضاء پیدا ہو چکی ہے ایسی صورتحال میں علامہ موصوف کا علم منطق کی افہام وتفہیم کی خدمت بجالانا انتہائی قابل تعریف ہے۔

علم منطق! خشک اور ادق علم ہے، شاید اس لیئے آج کے دور میں اس علم پر مشتمل کتب پڑھنے، پڑھانے سے بیزاری اور عدم دلچسپی کی فضاء پیدا ہو رہی ہے یا شاید اس لیئے کہ اس علم کو غیر ضروری وغیر اہم سمجھ لیا گیا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ علم منطق نہایت ہی مفید اور علوم عالیہ میں سے ایک اہم علم ہے، نیز قرآن مجید، سنتِ رسول اور سلف صالحین کے علمی ذخیرہ سے افادہ اور استفادہ کے لیئے علم منطق کی معرفت اور حصول ضروری ہے، علم منطق کی معرفت کے بغیر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ، امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اسلام کی تصانیف سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکتے، تفسیر، اصول تفسیر، فقہ، اصول فقہ کی کتب میں منطق کی

اصطلاحات کا بکثرت استعمال ہے اس لیئے اس علم کی اہمیت کا انکار نہیں کیا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ امام غزالی علیہ الرحمۃ علم منطق کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مَنْ لَمْ یَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَۃَ لَہٗ فِی الْعُلُوْمِ اَصْلًا کہ جس کو علم منطق کی معرفت نہیں اس کا دیگر علوم میں ثقہ ہونے کا اعتبار نہیں۔

الغرض! علامہ محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ کا علم منطق کی ایک مشہور اور دقیق کتاب کی نہایت ہی منفرد اور سلیس انداز میں شرح لکھ کر شائع کرنا انتہائی قابل تعریف کارنامہ ہے۔

ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ علامہ محمد یوسف القادری صاحب کی قوت تحریر میں خوب برکت پیدا فرمائے اور یہ کتاب ان کے لیئے ذریعہ بخشش بنائے۔ آمین۔

سید محمد عاصم شہزاد

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ

03234305980

تذکرہ مصنفِ سلم العلوم علامہ محبّ اللہ بہاری علیہ الرحمۃ

نام ونسب

آپ کا اسم گرامی محبّ اللہ اور والد کا اسم گرامی عبد الشکور ہے، آپ ہندوستان کے صوبہ بہار کے ''کڑا'' نامی گاؤں میں پیدا ہوئے، آپ کا تعلق ''مَلِك'' نامی قوم سے تھا جو آج کے زمانے میں بھی اس صوبے میں پائی جاتی ہے۔

تحصیل علم:

آپ نے درجہ ابتدائی اور درجہ وسطیٰ کی کتب شیخ قطب الدین بن عبد الحلیم انصاری سے پڑھیں اور درجہ منتہی کی کتب کے لیے علامہ سید قطب الدین حسینی شمس آبادی علیہ الرحمۃ کی بارگاہ میں حاضرِ خدمت ہوئے، علامہ فضل امام خیر آبادی نے ''آمدنامہ'' میں درج کیا ہے کہ آپ ملا عبد الواعظ ابن قاضی صدر الدین (یکے از مؤلفین عالمگیری) کے درس میں شریک ہونا چاہتے تھے لیکن معروفیات کی بناء پر حاضر نہ ہوسکے۔

تصانیف:

تحصیل علوم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے کئی کتب بھی تصانیف بھی فرمائیں جن میں سے چند ایک نام مندرجہ ذیل ہیں۔

1: الجواہر المفرد فی مبحث جزء لایتجزی۔

2: منہیات۔ 3: سلم العلوم۔ 4: مسلم الثبوت۔ 5: الافادات۔

دنیوی جاہ ومنصب:

علامہ محبّ اللہ بہاری علیہ الرحمۃ نے جہاں دینی حیثیت سے کمال حاصل کیا وہیں دنیوی حیثیت سے بھی ترقی وکمال کے آخری نقطے پر پہنچے، چنانچہ آپ علیہ الرحمۃ تکمیل علوم کی فراغت کے بعد دکن کی جانب سفر فرمایا اور عالمگیر بادشاہ کی بارگاہ میں سرفراز ہوکر لکھنؤ کے منصب قضاء پر فائز ہوئے پھر جب اس عہدے سے معزول ہوئے تو حیدر آباد کے منصب قضاء پر فائز ہوئے۔

وفات:

علم وعرفان کا یہ چمکتا ودمکتا ستارہ 1119 ہجری میں اس جہان فانی سے روپوش ہوگیا۔

تذکرۂ شارحِ سلم العلوم علامہ محمد یوسف القادری زید مجدہ

از: مولانا محمد اسد رضا متعلم جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ۔

درجہ سابعہ

نام ونسب:

آپ کا اسم گرامی محمد یوسف، کنیت ابواویس اور والد کا اسم گرامی محمد رمضان ہے اور آپ کا تعلق بھٹی خاندان سے ہے، آپ کی ولادت 10 اپریل 1980ء میں صوبہ پنجاب کے مشہور شہر "خانیوال" کے ایک مضافاتی علاقے چک نمبر 17/AH میں ہوئی۔

تحصیل علم اور تدریس:

آپ نے ابتداءً اپنے والدِ گرامی کے پاس گھر میں ناظرہ قران پڑھا، پھر پرائمری تک سکول کی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کرنے کے بعد خانیوال شہر میں حفظ کیا بعد ازاں علوم اسلامیہ کی تکمیل کے لیئے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں تشریف لائے، تو وہاں علوم اسلامیہ کی تکمیل کرنے کے ساتھ ساتھ خصوصاً علم نحو اور علم منطق میں مہارت تامہ حاصل کی اور دورانِ تعلیم میٹرک کا امتحان بھی دیا پھر تعلیم سے فراغت کے بعد انتظامیہ نے آپ کو جامعہ نظامیہ رضویہ میں ہی تدریس کے لیئے منتخب کرلیا جہاں آج تک مسندِ تدریس پر فائز ہیں۔

فاضل اساتذہ:

مفتی اعظم پاکستان حضرت قبلہ مفتی عبدالقیوم ہزاروی صاحب، رأس الاتقیاء استاذ العلماء وجامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث والتفسیر حضرت شرف ملت قبلہ عبدالحکیم شرف قادری صاحب نور اللہ مرقدہما، حضرت استاذ العلماء مفتی گل احمد عتیقی صاحب، استاذ العلماء حضرت قبلہ حافظ عبدالستار سعیدی صاحب زید مجدہ، استاذ العلماء حضرت مفتی محمد صدیق ہزاروی صاحب زید مجدہ،

مجاہد ملت امام الصرف والنحو حضرت علامہ مولانا خادم حسین رضوی صاحب، حضرت علامہ مولانا فضل حنان سعیدی صاحب، مناظر اسلام حضرت علامہ مولانا محمد شوکت سیالوی صاحب آف خانیوال، قاری حاجی محمد صاحب آف شجاع آباد۔

علمی قابلیت:

فارسی کا ایک مقولہ ہے "ہر گل را رنگ و بو دیگر است" کہ ہر پھول کا رنگ اور اس کی خوشبو اپنی اپنی ہوتی ہے، رنگ و بو کا یہ فرق ایک پھول کو دوسرے پھولوں سے ممتاز منفرد کر دیتا ہے یونہی ہمارے اساتذہ کرام میں سے ہر ایک استاذ اپنی جگہ ایک پھول کی مانند ہے جس کی اپنی مہک اور اپنی خوشبو ہے۔

استاذی المکرم علامہ مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ الکریم جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ کے ہر دلعزیز مدرس واستاذ ہیں میدان تدریس میں قدم رکھے ہوئے اگرچہ انہیں زیادہ عرصہ نہیں گزرا لیکن خداداد ذہنی صلاحیت اور تدریس کے ساتھ گہری دلچسپی اور شب وروز کی محنت کے ذریعے تدریسی مہارت میں اپنی مثال آپ ہیں۔

اللہ رب العزت نے آپ کو بے پناہ صلاحیتوں سے مالا مال فرمایا ہے، علمی سمندر کو کوزے میں بند کرنے کی صلاحیت کے حامل ہیں، قلیل وقت میں درسی بیان کو سمیٹنا اور دشوار گزار اور دقیق وعمیق بحث کو عام فہم اور مختصر انداز میں غبی الذہن طلباء کو بھی سمجھا دینا آپ کے نمایاں اوصاف ہیں۔

زیارت حرمین شریفین:

آپ کو اللہ رب العزت نے 2009ء میں بصورت عمرہ حرمین شریفین کی زیارت کی سعادت بھی عطا فرمائی۔ اور اس سفر میں آپ نے چار عمرے کئے اس مناسبت سے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے بھی ہجرت کے بعد چار عمرے فرمائے تھے۔

تصانیف:

آپ نے کثیر کتب تصنیف فرمائیں، جو تحقیق وتدقیق میں بے مثال ہیں، جن میں سے کئی کتب زیور طبع سے آراستہ ہو کر مقبولیت عامہ اختیار کر چکی ہیں، اور کئی کتب تکمیل کے مراحل طے کرتے ہوئے عنقریب منظر عام پر آنے کے لیئے بے تاب ہیں۔

جن میں سے چند کے نام یہ ہیں۔

1: اغراض التہذیب لحل التہذیب وشرح التہذیب۔

2: ضیاء الترکیب۔ شرح مائۃ عامل کی زنجیری ترکیب۔

3: فوز وفلاح لحل نور الایضاح۔

4: اغراض سلم العلوم شرح سلم العلوم۔

5: اغراض الدرر لحل شرح نخبۃ الفکر۔ (غیر مطبوعہ)

6: شافیہ شرح کافیہ۔ (غیر مطبوعہ)

7: اغراض العوامل شرح! شرح مائۃ عامل۔ عبارت، ترجمہ، توضیح، سادہ ترکیب اور ضوابط ترکیبیہ۔ (غیر مطبوعہ)

قبلہ استاذ گرامی! ایک باحیا اور شرمیلے انسان ہیں، لیکن تدریسی، تصنیفی اور تحقیقی میدان میں بڑے بے باک، نڈر اور انتہائی محنتی

واقع ہوئے ہیں، مختصر اور قلیل عرصے میں آپ نے بہت زیادہ کام کیا ہے، اور قلیل عرصے میں ہی طلباء اور علماء میں مقبولیت حاصل کر لی ہے جس کی وجہ ان کی ذہانت، قابلیت اور درسیات میں مہارت تامہ ہے۔

آج دورِ مصروفیت میں طویل کلام، لمبی تقاریر، اور بے جا تشریحات کے لیئے کسی کے پاس وقت نہیں، اساتذہ کرام ہوں یا طلباء عظام! ہر ایک اسی امر کا متمنی ہے مختصر سے وقت میں امور کثیرہ سر انجام پائیں اور استاذ گرامی اس خوبی سے متصف ہیں کہ انتہائی مشکل مقام کو بڑے عام فہم اور مختصر مگر جامع انداز میں یوں پیش کرتے ہیں، کہ اس مقام کی دہشت اور وحشت جاتی رہتی ہے اور یہی انداز ہی پڑھنے والوں کے لیئے ذوقِ مطالعہ، دل لگی، اور دلچسپی کا باعث بنتا ہے۔

آخر میں دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت استاذ گرامی کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے اور ان کی یہ خدمات اپنی بارگاہ عالیہ میں قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

محمد اسد رضا

متعلم جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ درجہ سابعہ

تاریخ علم منطق

علم منطق کے موجد حضرت سیدنا ادریس علیہ السلام ہیں کہ جنہوں نے سب سے پہلے اس علم کا استعمال کر کے اپنے مخالفین کو ساکت ولاجواب کیا، پھر بعدازاں حضرت سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں حکیم افلاطون نے اسے متعارف کرنے کی کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔

پھر حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام سے 333 سال قبل سکندر ذوالقرنین کی فرمائش پر حکیم ارسطو نے اس علم کو متعارف کروایا اور وہ متعارف کروانے میں کامیاب بھی ہوئے پس اس لیئے انہیں اس علم کا معلم اول قرار دیا جاتا ہے، یاد رہے کہ حکیم ارسطو نے اسے یونانی زبان میں متعارف کروایا تھا۔

پھر 198 ہجری میں ہارون رشید کے بیٹے مامون رشید نے یونان سے علم منطق کی کتب کا ذخیرہ منگوایا اور پھر اسی کے زمانے میں ہی علم منطق کو یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا لیکن یہ نقول وتراجم غیر ملخص اور غیر مہذب تھے تو چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور ساسانی کے حکم سے ابونصر فارابی متوفیٰ 933 ہجری نے تقریباً دو درجن کتب اس فن میں تصنیف کیں اور نقول وتراجم کی توضیح وتصریح کی پس وہ معلم ثانی کہلائے۔

پھر کسی وجہ سے فارابی کی کتب جل گئیں تو پانچویں صدی ہجری میں شاہ سلطان مسعود کے حکم سے شیخ الرئیس بوعلی سینا نے دوبارہ اس علم کو مفصل تحریر کیا اور مہذب طریقے سے بسط وتفصیل کے ساتھ مدون کیا پس اسی انہیں معلم ثالث کہا جاتا ہے، اور آج دنیا میں پایا جانے والا علم منطق بوعلی سینا کا ہی مدون شدہ ہے۔

علم منطق کی تعریف:

منطق ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے۔

موضوع:

وہ معلوماتِ تصوریہ یا معلوماتِ تصدیقیہ جو کسی مجہول تصور یا کسی مجہول تصدیق تک پہنچائیں۔

غرض وغایتِ علم منطق:

ذہن کو فکری غلطی سے بچانا۔

فہرست عنوانات اغراض سلم العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سُبْحَانَهٗ

﴿عبارت﴾:

﴿سوال﴾:

سلم العلوم علم منطق کی کتاب ہے لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی مسئلہ منطقی ذکر کرتے تا کہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی جبکہ انہوں نے تسمیہ کا ذکر کر دیا ہے یہ کیوں؟

﴿جواب﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذی شان کام کی ابتدا میں تسمیہ پر زور دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ کے ذکر میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی ہے، یہ درست نہیں کیونکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتدا بالتسمیہ والی حدیث پاک۔ (۲) ابتدا بالتحمید والی حدیث پاک، اور دونوں ابتدا کی مقتضی ہیں جبکہ مصنف نے ایک پر عمل کیا ہے دونوں پر نہیں کیا۔

﴿جواب﴾:

حدیث تسمیہ اور حدیث تحمید سے مقصود ذکر خداوندی ہے جو کہ بسم اللہ سے ہو گیا ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ ذکر خداوندی برعکس صورت میں بھی تو کیا جا سکتا تھا؟ تو جوابا عرض ہے کہ تسمیہ کے بارے میں تحمید کی بنسبت زیادہ تاکید ہے بلکہ اس کی ابتدا بالکتابۃ کا حکم ہے چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا اَلَا مَنْ کَتَبَ مِنْکُمْ کِتَابًا فَلْیَکْتُبْ فِیْ اَوَّلِہٖ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴿ترجمہ﴾ خبردار اتم میں سے جو شخص کتاب لکھے تو اسے چاہیئے کہ کتاب کے شروع میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھے۔

﴿سوال﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا تسمیہ کے بعد تحمید کی بجائے تسبیح کا ذکر کرنا یہ بھی تو قرآن مجید کی مخالفت ہی ہے، کیونکہ قرآن

مجید میں تسمیہ کے بعد تحمید کو ذکر کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا تسمیہ کے بعد تحمید کی بجائے تسبیح (لفظِ سبحان) کا ذکر کرنا اس سے قرآن مجید کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ قران مجید کی اگر بعض سورتوں میں تسمیہ کے بعد تحمید مذکور ہے تو بعض سورتوں میں تسمیہ کے بعد تسبیح بھی تو مذکور ہے جیسے سورہ بنی اسرائیل، سورہ حدید، سورہ حشر، اور سورہ صف وغیرہ۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

لفظِ سبحانہ پر ابحاثِ خمسہ

﴿بحث اول﴾:

کلام عرب میں لفظ سبحان دو طرح استعمال ہوتا ہے، کبھی اضافت کیساتھ جیسے سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ اور کبھی بغیر اضافت کے، جیسے سُبْحَانَ مِنْ عَلَقَمَةَ اَلفَاخِرُ (کس قدر علقمہ فخر کرنے والا ہے)، اضافت کی صورت میں یہ منصرف ہوتا ہے اور بغیر اضافت کی صورت میں الف ونون مزیدتین اور علمیت یا علمیت اور شبہ تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں لفظ سبحان تعجب کے لئے آتا ہے۔

❁ یاد رہے کہ مذکورہ لفظِ سبحان کا استعمال باعتبار لفظ تھا۔

﴿بحث دوم﴾:

باعتبار معنیٰ بھی لفظِ سبحان کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے (۱) بمعنیٰ تسبیح جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے (۲) بمعنیٰ تعجب جیسے سُبْحَانَ مِنْ عَلَقَمَةَ اَلفَاخِرُ (کس قدر علقمہ فخر کرنے والا ہے)۔

﴿بحث سوم﴾:

لفظ سبحان کے بارے میں صیغہ ہونیکی حیثیت سے تین قول ہیں۔

1: امام بیضاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ مصدر ہے۔ اور مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ بھی ہو اور معنیٰ حدثی پر دلالت بھی کرے۔

2: امام رازی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ اسم مصدر ہے۔ اور اسم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ تو نہ ہو لیکن معنیٰ حدثی پر دلالت کرے۔

3: علامہ جار اللہ زمخشری کہتے ہیں کہ یہ علَمِ مصدر ہے۔ اور علم مصدر وہ اسم ہے جو نہ مشتق منہ ہو اور نہ ہی معنیٰ حدثی پر

دلالت کرے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کا لفظ سبحان کو مصدر اور علم مصدر کہنا درست نہیں، علم مصدر تو اس لئے نہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ اَلْاَعْلَامُ لَا تُضَافُ (اعلام مضاف نہیں ہوتے کیونکہ وہ پہلے ہی سے معرفہ ہوتے ہیں)، جبکہ سبحان مضاف ہوتا ہے، اور یہاں بھی مضاف ہورہا ہے، اور اگر اسے مصدر مانا جائے تو پھر دو صورتیں ہونگی کہ یہ مصدر مجرد کا ہوگا یا مزید فیہ کا ہوگا۔ مزید فیہ کا تو ہو نہیں سکتا کیونکہ مزید فیہ کے مصادر کے اوزان مخصوص ہیں جبکہ یہ ان اوزان میں سے نہیں، اور مجرد کا ہوسکتا ہے کیونکہ مجرد کا مصدر فُعلان کے وزن پر آتا ہے لیکن ایسی صورت میں معنوی خرابی لازم آتی ہے۔

کیونکہ ایسی صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی سَبَحَ سُبْحَانَہٗ جس کا معنیٰ ہے وہ اللہ پاک ہوا پاک ہونا، یہ معنیٰ مقامِ حمد کے مناسب نہیں کیونکہ مقام حمد اِس امر کا مقتضی ہے کہ حمد کسی ایسے مادے سے کی جائے جس میں حامِد کا بھی ذکر ہو۔ جبکہ مذکورہ معنیٰ میں حامد کا ذکر منتفی ہے۔

الغرض! لفظ سبحان کو مصدر بنانا بھی درست نہیں اور علم مصدر بنانا بھی درست نہیں۔

﴿جواب﴾:1

لفظ سبحان نہ ہی مصدر ہے اور نہ ہی علم مصدر بلکہ اسم مصدر ہے لہذا کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

﴿جواب﴾:2

قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

عَلَم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عَلَمِ ذاتی (۲) عَلَمِ وصفی۔

﴿علمِ ذاتی﴾:

وہ علم ہے جو کسی معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اُس وضع میں اس معین شخص کے کسی وصف کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ جیسے کسی کا نام زاہد رکھا جائے قطع نظر اس چیز کے کہ اُس شخص میں زہد پایا بھی جاتا ہے کہ نہیں۔

﴿علم وصفی﴾:

وہ علم جو کسی معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو لیکن اُس وضع میں کسی وصف کا بھی لحاظ کیا گیا ہو جیسے کسی کا نام اسد رکھا جائے اِس اعتبار سے کہ وہ بہت شجاع ہے۔

❁ بعد از تمہید جواب یہ ہے کہ لفظ سبحان کو مصدر کہنا بھی درست ہے اور علم مصدر کہنا بھی درست ہے علم مصدر ہونے

کے سلسلے میں آپ کا ضابطہ (کہ اَلْاَعْلَامُ لَا تُضَافُ (اعلام مضاف نہیں ہوتے) اعلام ذاتیہ کے بارے میں ہے جبکہ سبحان علم وصفی ہے جو کہ مضاف ہوسکتا ہے، پس جو علم مضاف نہیں ہوتا وہ یہاں مراد نہیں اور جو مراد ہے وہ مضاف ہوسکتا ہے، لہٰذا علم مصدر والا احتمال درست ہوا۔

❁ اور رہا لفظِ سبحان کے مصدر ہونے میں آپ کا اشکال ! کہ فعل محذوف کو مجرد سے لائیں تو معنوی خرابی لازم آتی ہے کہ مقام حمد کی رعایت نہیں ہوتی۔

❁ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عامل یہاں پر مزید فیہ سے ہے، مجرد سے ہے ہی نہیں، تو تقدیری عبارت یوں ہوگی سَبَّحْتُ اللّٰہَ سُبْحَانَہٗ (میں نے اللہ کی خوب تسبیح بیان کی)۔

﴿اعتراض﴾

اب معنیٰ تو درست ہے اور مقام حمد کے مناسب ہے لیکن عامل (سَبَّحْتُ) معمول (سُبْحَانَہٗ) میں مطابقت نہیں کیونکہ عامل مزید فیہ سے ہے اور معمول مجرد سے ہے، اور مفعول مطلق کے لئے اپنے عامل سے لفظاً مطابقت بھی ضروری ہے۔

﴿جواب﴾:

مفعول مطلق کے لئے اپنے عامل سے لفظاً مطابقت کا ضروری ہونا امام سیبویہ کے نزدیک ہے، جبکہ ہم جمہور کے پیروکار ہیں اور جمہور کا موقف یہ ہے کہ مفعول مطلق کی اپنے عامل سے لفظاً مطابقت ضروری نہیں بلکہ معنیً مطابقت ضروری ہے۔

جیسے اَنْبَتَ اللّٰہُ نَبَاتًا جیسی مثالیں عام ہیں کہ ان میں مفعول مطلق کی اپنے عامل سے لفظاً مطابقت نہیں پائی جارہی، اور معنیً پائی جارہی ہے۔

﴿فائدہ﴾:

لفظِ سبحان چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا علم بھی نہیں ہے، اور صفاتِ باری تعالیٰ میں سے کوئی صفت بھی نہیں ہے اس لیے لفظِ عبد کی اضافت سبحان کی طرف درست نہیں ہوگی یعنی کسی کا عبدالسبحان نام رکھنا درست نہیں ہوگا کیونکہ عبد کی اضافت مذکورہ دونوں چیزوں میں سے کسی چیز کی طرف ہوتی ہے اور ہاں اگر لفظِ عبد بمعنیٰ غلام مراد لیا جائے تو پھر اس کی اضافت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی کی طرف بھی ہوسکتی ہے لہٰذا عبدالرسول اور عبدالمصطفیٰ نام رکھنا بھی صحیح ہے۔

﴿بحث چہارم﴾:

سُبْحَانَہٗ مفعول مطلق ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور اس کا ناصب متفقہ طور پر محذوف ہے لیکن حیثیتِ حذف میں اختلاف ہے، علامہ رضی کے نزدیک یہ حذف قیاسی ہے کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جب مفعول مطلق ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول کی طرف مضاف ہو تو اس مفعول مطلق کے عامل کو وجوباً حذف کردیا جاتا ہے جبکہ علامہ ابن حاجب اور دیگر نحویوں کے

نزدیک یہ حذف سماعی ہے۔

﴿بحث پنجم﴾:

سُبْحَانَہٗ کی ضمیر کے سلسلے میں یہ بات طے ہے کہ اس کا مرجع ذات باری تعالی ہے لیکن یہ اشکال کہ اس کا مرجع ما قبل میں مذکور نہیں تو پھر ارجاع ضمیر بلا مرجع کیسے درست ہے؟ تو اس کے متعدد جوابات ہیں۔

1- اگر تسمیہ کتاب کی جزء ہے تو اس میں مرجع مذکور ہے خواہ لفظ اللہ کو بنالیا جائے یا لفظ رحمٰن کو یا لفظ رحیم کو۔

2- سبحان اقتضاءً اور التزاماً مُسَبِّح اور مُسَبَّح پر دلالت کرتا ہے۔ مُسَبِّح ساری مخلوق ہے اور مُسَبَّح ذات باری تعالی ہے پس یہ ضمیر اُس مُسَبَّح کی طرف راجع ہے جس پر لفظ سبحان دلالت کرتا ہے اور جو لفظ سبحان کے ضمن میں ہے اور کبھی مرجع ضمنی بھی ہوا کرتا ہے۔

3: ہر مسلمان کے دل میں ذات باری تعالیٰ جَلَّ جَلَالُہٗ کا تصور رہتا ہے، پس یہ ضمیر اسی متصور کی طرف لوٹ رہی ہے، جو ہر مسلمان کے دل میں ہے۔

4: لفظ اللہ ان مراجع میں سے ہے کہ جن کی طرف ارجاع ضمیر (ضمیر کو لوٹانا) مرجع کو ذکر کیے بغیر بھی ہوسکتا ہے۔ (تفصیل کے لیے ہماری کتاب اغراض التھذیب ملاحظہ فرمائیے)

﴿فائدہ﴾:

سُبْحَانَہٗ کے ضمن میں صفات سلبیہ اجمالاً مذکور ہیں، اور لَا یُحَدُّ وَلَا یُتَصَوَّرُ میں صفات سلبیہ تفصیلاً مذکور ہیں، اور مَا اَعْظَمَ شَانَہٗ کے تحت صفات ثبوتیہ اجمالاً مذکور ہیں، اور جَعَلَ الْکُلِّیَّاتِ وَالْجُزْئِیَّاتِ میں صفات ثبوتیہ تفصیلاً مذکور ہیں۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمہ نے صفات سلبیہ کو صفات ثبوتیہ پر مقدم کیوں کیا ہے؟ مؤخر کرنا چاہیئے تھا کیونکہ ہونا نہ ہونے سے بہتر ہوا کرتا ہے۔

﴿جواب﴾:

صفات سلبیہ میں تَخَلِّی عَنِ الرَّذَائِل ہوتی ہے یعنی ذات سے غیر شایان شان امور کا انتفاء ہوتا ہے اور صفات ثبوتیہ میں تَحَلِّی عَنِ الْفَضَائِل ہوتی ہے یعنی ذات کو عمدہ امور کیساتھ مزین و آراستہ کیا جاتا ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کہ تخلی تحلی سے بہتر ہوا کرتی ہے یعنی ذات کو عمدہ امور کے ساتھ مزین و آراستہ کرنے سے یہ بہتر ہے کہ ذات سے غیر شایان شان امور کا انتفاء کیا جائے، پس اس بناء پر صفات سلبیہ کو صفات ثبوتیہ پر مقدم کر دیا گیا ہے۔

مَا اَعْظَمَ شَانَہٗ

﴿عبارت﴾:

﴿ترجمہ﴾: اس کی شان کس قدر عظیم ہے۔

﴿تشریح﴾: اس صیغے میں دو قول ہیں۔

﴿قول اول﴾:

ملا حسن کے نزدیک یہ فعل تعجب کا صیغہ کا ہے کیونکہ یہ مَا اَفْعَلَ کے وزن پر ہے اور مَا اَفْعَلَ کا وزن فعل تعجب کے لیے استعمال ہوا کرتا ہے۔

تو اگر یہ فعل تعجب کا صیغہ ہو تو اس پر واقع ہونے والی مَا کے بارے میں تین مذہب ہیں۔

1: امام سیبویہ یہ کہتے ہیں کہ یہ مَا موصوفہ ہے، جو کہ شَیْءٌ عَظِیْمٌ کے معنی میں ہو کر مبتداء ہے اور اَعْظَمَ شَانَہٗ یہ جملہ اس کی خبر ہے گویا اصلاً عبارت یوں ہے شَیْءٌ عَظِیْمٌ اَعْظَمَ شَانَہٗ عظیم شے نے اللہ کی شان کو عظیم فرمایا۔

2: امام اخفش کہتے ہیں کہ یہ مَا موصولہ ہے اور اَعْظَمَ شَانَہٗ اس کا صلہ ہے اور یہ موصول وصلہ مل کر مبتداء ہے اور اس کی خبر شَیْءٌ عَظِیْمٌ محذوف ہے، تقدیری عبارت یوں ہے اَلَّذِیْ اَعْظَمَ شَانَہٗ شَیْءٌ عَظِیْمٌ، وہ جس نے اللہ کی شان کو عظیم کر دیا وہ شی عظیم ہے۔

3: امام فراء کہتے ہیں کہ یہ مَا استفہامیہ ہے اَیُّ شَیْءٍ کے معنی میں ہو کر مبتداء ہے اور اَعْظَمَ شَانَہٗ اس کی خبر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی اَیُّ شَیْءٍ اَعْظَمَ شَانَہٗ کس شے نے اللہ کی شان کو عظیم کر دیا۔

﴿اعتراض﴾:

ان مذاہب ثلاثہ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و شان میں کسی دوسرے کو عمل و دخل ہے اور وہ ذات بذات خود عظیم نہیں بلکہ کسی اور کے عظیم کرنے سے عظیم ہوئی ہے العیاذ باللہ، یعنی جعل جاعل لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

﴿جواب﴾:

یہ مذاہب ثلاثہ اصل اور وضع ترکیب کے اعتبار سے ہیں مقصود و مطلوب کے اعتبار سے نہیں، اور مقصود یہاں انشائے تعجب اور اظہار تحیر ہے تو اب معنی یہ ہوا اللہ کی کیا ہی عظیم شان ہے اور وہ کس قدر عظیم الشان ہے۔ جیسے کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گئے ہم تیری پہچان یہی ہے

﴿قول ثانی﴾:

قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ فعل تعجب کا صیغہ نہیں بلکہ یہ صیغہ استفہام ہے اوراس پر واقع مَـا مَـا استفہامیہ ہے اور اَعْظَمَ پر ہمزہ تعدیہ کا نہیں بلکہ صیرورت کا ہے یعنی اَعْظَمَ بمعنیٰ عَظُمَ ہے اور شَانُہٗ فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہے۔ مَااَعْظَمَ شَانُہٗ ﴿ترجمہ﴾ کیا عظیم ہے اس کی شان۔

﴿فائدہ﴾1: شَانَہٗ قول اول کے اعتبار سے منصوب ہے اور قول ثانی کے اعتبار سے مرفوع ہے۔

﴿فائدہ﴾2: شَان: عظیم المرتبت شے کو کہتے ہیں۔

❁ رہی یہ بات کہ مَااَعْظَمَ تو مَااَفْعَلَ کا وزن ہے اور یہ وزن فعل تعجب کے لیے استعمال ہوا کرتا ہے لہٰذا یہ فعل تعجب کا ہی صیغہ ہوگا؟ تو جواباً عرض یہ ہے اکثر و بیشتر تو یہ وزن فعل تعجب کے لیے ہی آیا کرتا ہے لیکن کبھی کبھی یہ وزن غیر تعجب (استفہام) کے لیے بھی استعمال ہو جایا کرتا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے مَـا اَعْـظَـمَ شَـانُـہٗ کو صیغہ استفہام قرار دیا ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ استفہام میں تشکیک ہوتی ہے گویا مصنف علیہ الرحمۃ عظمتِ باری تعالیٰ میں شک کر رہے ہیں۔ حالانکہ شان باری تعالیٰ میں شک وشبہ کرنا حرام و ناجائز ہے۔

﴿جواب﴾:

استفہام کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استفہام انکاری (۲) استفہام تحیری۔

شان باری تعالیٰ کے بارے میں استفہام انکاری درست نہیں، استفہام تحیری درست ہے، مصنف علیہ الرحمۃ اسی کا ہی اظہار کر رہے ہیں۔ الغرض جو مراد ہے اس پر اعتراض نہیں، جس پر اعتراض ہے وہ مراد نہیں۔

❁ اس کی ترکیب میں بھی دو قول ہیں۔ (۱) قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا۔ (۲) ملا حسن رحمۃ اللہ علیہ کا۔

﴿قول اول﴾:

قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ ہے اور جملہ مستانفہ نحویوں کی اصطلاح میں وہ جملہ ہے کہ جس سے مستقل کلام شروع ہو رہا ہو اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جو سوال مقدر کا جواب ہو۔ الغرض! جب کہنے والے نے سُبْحَانَہٗ کہا یعنی یہ کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کی خوب تسبیح کی! تو اس پر سوال ہوا کہ اے تسبیح کرنے والے تو اللہ کی تسبیح کیوں کرتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ مَـا اَعْظَمَ شَانَہٗ کہ میں اس کی تسبیح کیوں نہ کروں دیکھتے نہیں ہو کہ اس کی شان کس قدر عظیم ہے۔

﴿قول ثانی﴾:

ملاحسن کے نزدیک یہ (مَا اَعْظَمَ شَانَهٗ) جملہ حالیہ ہے اور اس کے لیے سُبْحَانَهٗ کی ضمیر ذوالحال ہے۔ رہی یہ بات کہ حال یا تو فاعل سے ہوتا ہے یا مفعول بہ سے، جبکہ سُبْحَانَهٗ کی ضمیر نہ تو فاعل ہے اور نہ ہی مفعول بہ؟ تو جواباً عرض یہ ہے یہ ضمیر مجرور ہے اور مجرور حکماً مفعول بہ ہوتا ہے جیسا کہ صاحب الھامیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بِاَنَّ الْمَجْرُوْرَ فِیْ حُکْمِ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ (کہ مجرور مفعول بہ کے حکم میں ہوتا ہے) لہٰذا اعتراض نہ رہا۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ مَا اَعْظَمَ شَانَهٗ، سُبْحَانَهٗ کی ضمیر مجرور سے حال ہے، یہ درست نہیں کیونکہ ذوالحال بمنزلہ مبتدأ کے ہوتا ہے اور حال بمنزلہ خبر کے ہوتا ہے اور جس طرح مبتدأ کی خبر جملہ انشائیہ نہیں ہوسکتی اسی طرح ذوالحال کا حال بھی جملہ انشائیہ نہیں ہوسکتا۔

جبکہ مَا اَعْظَمَ شَانَهٗ فعل تعجب ہے جو انشاء کی ایک قسم ہے، لہٰذا یہ حال نہیں بن سکتا۔

﴿جواب﴾:

جملہ انشائیہ کی دو قسمیں ہیں۔

1: **مؤوّل بالخبریت:** وہ جملہ انشائیہ ہے جسے تاویلاً جملہ خبریہ کیا گیا ہو۔

2: **غیرمؤوّل با لخبریت:** وہ جملہ انشائیہ ہے جسے تاویلاً جملہ خبریہ نہ کیا گیا ہو۔

غیر مؤول بالخبریت کو ذوالحال کے لیے حال بنانا درست نہیں لیکن مؤول بالخبریت کو حال بنانا درست ہے اور یہاں بھی مَا اَعْظَمَ شَانَهٗ جملہ انشائیہ مؤول بالخبریت ہے، تقدیری عبارت یوں ہے سُبْحَانَهٗ مَقُوْلًا فِیْ حَقِّهٖ مَا اَعْظَمَ شَانَهٗ "میں نے اللہ کی تسبیح کی اس کے حق میں یہ کہتے ہوئے کہ اس کی شان کس قدر عظیم ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جب مَا اَعْظَمَ شَانَهٗ جملہ حالیہ ہے تو اس پر واؤ حالیہ بھی داخل ہونی چاہیئے تھی کیونکہ جملہ اپنی جگہ مستقل ہوتا ہے اسے ذوالحال سے وابستہ کرنے کے لیے کسی رابطے کی ضرورت ہوتی ہے اور رابطہ کبھی واؤ ہوتی ہے اور کبھی ضمیر ھو اور کبھی دونوں، لیکن یہاں پر کوئی بھی رابطہ نہیں۔

﴿جواب﴾:

جملے پر رابطے کا دخول اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس میں صرف حال ہی ہونے کا احتمال ہو کوئی اور احتمال نہ ہو، جبکہ اس جملے میں حالیہ ہونے کیساتھ ساتھ جملہ مستانفہ ہونے کا بھی احتمال ہے۔

﴿عبارت﴾: **لَا يُحَدُّ**

﴿ترجمہ﴾: وہ ذات محدود نہیں

﴿تشریح﴾

اسے معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے لیکن مجہول پڑھنا انسب واولی ہے۔

❁ اس کی ترکیب میں تین اقوال ہیں۔

﴿قول اول﴾:

قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ ہے سوال یہ ہوا کہ اللہ کی شان کس قدر عظیم ہے؟ تو اس کا یہ جواب دیا کہ لَا يُحَدُّ کہ اس کی کوئی حد ہی نہیں ہے۔

﴿قول ثانی﴾:

یہ جملہ (لَا يُحَدُّ) صفت ہے لفظ شَان کی، اب معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالی کی لامحدود شان کس قدر عظیم ہے۔ لیکن اس احتمال پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ لَا يُحَدُّ جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جبکہ لفظ شان ضمیر کی طرف مضاف ہے بنا بریں وہ معرفہ ہے تو موصوف صفت میں مطابقت نہ ہوئی۔ حالانکہ موصوف وصفت میں مطابقت ضروری ہوتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ شان کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ وہ اگر چہ معرفہ کی طرف مضاف بھی ہو جائے تو پھر بھی نکرہ ہی رہتا ہے: لہٰذا موصوف صفت میں مطابقت پائی گئی۔

﴿قول ثالث﴾

یہ جملہ (لَا يُحَدُّ) حالیہ ہے لیکن اس کے ذوالحال کے بارے میں دو احتمال ہیں۔

(1) لفظ شان ہو۔

(2) لفظ شان کا مضاف الیہ ضمیر ہو جو ذات باری تعالی کی طرف راجع ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

لَا يُحَدُّ کے ضمن میں پائے جانے والے لفظ حد کے دو معانی ہیں:

(۱) حد بمعنی انتہاء۔ (۲) تعریف حقیقی۔

❁ پہلی صورت میں جب ذوالحال لفظ شان ہو اور حد بمعنی انتہاء ہو تو مجہول ہونے میں معنی یہ ہوگا وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اُسکی شان کی انتہاء ہی نہیں۔

اور معروف ہونے میں معنی یہ ہوگا "وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس کی شان اشیاء کو انتہاء والا

نہیں بناتی یہ احتمال تو صحیح ہے کہ اس کی شان اشیاء کو انتہاء والا نہیں بناتی بلکہ اس کی ذات بناتی ہے لیکن مفید مدح نہیں ہے۔

❁ دوسری صورت میں جب ذوالحال لفظ شان کا مضاف الیہ ضمیر ہو اور حد بمعنی انتہاء ہو تو مجہول ہونے میں معنی یہ ہوگا کہ ''وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس کی ذات کی انتہاء ہی نہیں۔

اور معروف ہونے میں معنیٰ یہ ہوگا ''وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس کی ذات اشیاء کو انتہاء والا نہیں بناتی یہ احتمال درست نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر شے کو انتہاء والا بنایا ہے۔

❁ اور اگر حد بمعنی تعریف حقیقی ہو اور ذوالحال لفظِ شان ہو تو مجہول ہونے میں معنی یہ ہوگا کہ ''وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس کی شان کی تعریفِ حقیقی نہیں کی جاسکتی۔

یہ احتمال درست نہیں کیونکہ شان سے مراد صفات ہیں اور صفات مقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز جس مقولہ کے تحت داخل ہو تو وہ مقولہ اس کے لیے جنس ہوتا ہے اور جس کی جنس ہو اس کی فصل بھی ہوتی ہے اور جس کی جنس بھی ہو اور فصل بھی ہو اس کی تعریف حقیقی ہوسکتی ہے لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ صفات باری تعالیٰ کی تعریف حقیقی ہوسکتی ہے۔

اور معروف ہونے میں معنیٰ یہ ہوگا کہ ''وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس کی شان اشیاء کی تعریف حقیقی نہیں کرتی۔ یہ احتمال درست نہیں کیوں لفظِ شان متصف بالحیات نہ ہونے کی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

❁ اور اگر حد بمعنی تعریف حقیقی ہو اور ذوالحال لفظِ شان کا مضاف الیہ ضمیر ہو تو معروف ہونے میں معنیٰ یہ ہوگا کہ ''وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ ذات اشیاء کی تعریفِ حقیقی نہیں کرتی۔ یہ احتمال صحیح ہے اس لئے کہ کسی چیز کا علم تعریف حقیقی کے ذریعے کرنا علم حصولی ہوتا ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ کا علم حصولی نہیں حضوری ہے، لہٰذا ذات باری تعالیٰ سے علم حصولی کی نفی کرنا صحیح ہے۔

اور مجہول ہونے میں معنی یہ ہوگا کہ ''وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس ذات کی تعریفِ حقیقی نہیں کی جاسکتی۔

﴿سوال﴾:

ذات باری تعالیٰ کی تعریف حقیقی کیوں نہیں کی جاسکتی؟

﴿جواب﴾:

تعریف حقیقی اس کی کی جاسکتی ہے جو ذواجزاء ہو جبکہ ذات باری تعالیٰ ذہناً، خارجاً ذواجزاء نہیں بلکہ بسیط ہے۔ اور

رہی یہ بات کہ ذات باری تعالی کے بسیط ہونے پر دلیل کیا ہے؟

تو قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں،

1: اجزاء دو قسم پر ہیں۔(۱) اجزائے ذہنیہ (۲) اجزائے خارجیہ

اجزائے ذہنیہ:

وہ اجزاء جو کل سے علیحدہ تو نہ ہو سکیں لیکن ان میں سے ہر ایک کل پر بولا جا سکے جیسے انسان کل ہے اور حیوان ناطق اس کے اجزائے ذہنیہ ہیں ان میں سے کوئی بھی انسان سے الگ تو نہیں ہو سکتا لیکن ہر ایک انسان پر بولا جا سکتا ہے یعنی یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان حیوان ہے انسان ناطق ہے۔

اجزائے خارجیہ:

وہ اجزاء جو کل سے علیحدہ تو ہو سکیں لیکن ان میں سے کوئی ایک بھی کل پر بولا نہ جا سکے مثلاً شربت کل ہے چینی، پانی وغیرہ اس کے اجزاء ہیں یہ شربت سے الگ تو ہو سکتے ہیں لیکن ان میں سے کسی ایک کا اطلاق شربت پر نہیں ہو سکتا یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ شربت پانی ہے یا شربت چینی ہے۔

بالفاظ دیگر:

اجزائے خارجیہ وہ اجزاء ہیں جو خارج میں پائے جاتے ہوں اور اجزائے ذہنیہ وہ اجزا ہیں جو خارج میں نہ پائے جاتے ہوں۔

2: محققین کے نزدیک اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک قسم کا بطلان دوسری قسم کا بطلان ہے۔

﴿جواب﴾:

اللہ تعالی کی تعریف حقیقی اس لئے نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ذو اجزاء نہیں ہے اور تعریف حقیقی ذو اجزاء کی ہو سکتی ہے بسیط کی نہیں ہو سکتی، جبکہ ذات باری تعالی ذہناً و خارجاً ذو اجزاء نہیں بسیط ہے اس لیے کہ اگر ذات باری تعالی کو اجزاء سے مرکب مانیں تو پھر ان اجزاء کی تین صورتیں ہونگی۔

1: تمام اجزاء ممکن ہوں۔

2: تمام اجزاء واجب ہوں۔

3: بعض ممکن اور بعض واجب ہوں۔

اگر تمام اجزاء ممکن ہوں تو ان کا مجموعہ بھی ممکن ہوگا حالانکہ ذات باری تعالی واجب ہے، ممکن نہیں لہٰذا یہ صورت

باطل ہے۔

اگر تمام اجزاء واجب ہوں تو چونکہ واجب اپنے وجود میں مستقل بالذات اور مستغنی عن الغیر ہوتا ہے اس لئے یہ تمام اجزاء ایک دوسرے سے مستغنی ہونگے، پس ان سے حقیقتِ واحدہ نہیں تشکیل پائے گی اور مرکب حقیقی وجود میں نہیں آسکے گا، کیونکہ مرکب حقیقی تو وہی بن سکتا ہے جسکے اجزاء میں باہمی احتیاج ہو لہٰذا یہ صورت بھی باطل ہے۔

اور تیسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ جب بعض اجزاء ممکن اور بعض اجزاء واجب ہوں تو ان سے ترکیب پایا ہوا کل بھی ممکن ہوگا کیونکہ یہ مقدمہ بدیہی ہے اِمْکَانُ الْجُزْءِ یَسْتَلْزِمُ اِمْکَانَ الْکُلِّ (جزء کا ممکن ہونا کل کے ممکن ہونے کو لازم کرتا ہے)۔ الغرض! ثابت ہوگیا کہ ذات باری تعالی اجزائے خارجیہ سے پاک ہے، تو جب وہ ذات اجزائے خارجیہ سے پاک ہے تو یقیناً اجزائے ذہنیہ سے بھی پاک ہوگی کیونکہ محققین کے نزدیک اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک قسم کا بطلان دوسری قسم کا بطلان ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾: **لَا یُتَصَوَّرُ**

﴿ترجمہ﴾: وہ ذات غیر متصور ہے۔

﴿تشریح﴾:

اسے معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے لیکن مجہول پڑھنا راجح ہے۔

❁ اسکی ترکیب میں دو اقوال ہیں۔

﴿قول اول﴾:

یہ جملہ مستانفہ ہے۔ سوال یہ ہے اس کی عظمتِ شان کیسے ہے؟ تو جواب دیا کہ لَا یُتَصَوَّرُ اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

﴿قول ثانی﴾:

یہ جملہ حالیہ ہے۔ اس کے ذوالحال کے بارے میں وہی دو احتمال ہیں۔

(۱) لفظ شان ہو۔ (۲) لفظ شان کا مضاف الیہ ضمیر ہو۔

❁ پہلی صورت میں (جب ذوالحال لفظ شان ہو) صیغہ معروف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ شان باری تعالی اشیاء کا تصور نہیں کرتی۔

یہ احتمال غلط ہے کیونکہ لفظ شان متصف بالحیات نہ ہونے کی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا، جبکہ اسے یہاں فاعل بنایا گیا ہے۔

❁ اور صیغہ مجہول ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ شان باری تعالیٰ کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔

❁ یہ احتمال ایک وجہ سے صحیح اور ایک وجہ سے غلط ہے، غلط اس وجہ سے ہے اگر صفات باری تعالیٰ کا تصور ہی نہ ہو سکے تو باری تعالیٰ کی پہچان کیسے ہوگی؟ اور صحیح اس وجہ سے ہے کہ صفات باری تعالیٰ غیر متناہیہ ہیں اور غیر متناہیہ کا تصور نہیں ہوسکتا۔

❁ دوسری صورت میں (جب ذوالحال لفظ شان کا مضاف الیہ ضمیر ہو) اور صیغہ معلوم ہو تو معنی ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ اشیاء کا تصور نہیں کرتی۔

یعنی جیسے ہم کسی شے کا علم حاصل کرتے ہیں تو پہلے ہمیں اس شے کا تصور حاصل ہوتا ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ ایسے نہیں کرتی، کیونکہ اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں۔

❁ اور صیغہ مجہول ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ ذات متصور نہیں ہے یعنی اس ذات کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

﴿اعتراض﴾:

جب ذات باری تعالیٰ متصور ہی نہیں ہوسکتی تو اسکا علم بھی حاصل نہیں ہوسکے گا، اور جب علم ہی حاصل نہیں ہوگا تو یقین بھی نہیں ہو پائیگا، حالانکہ مسلمان ہونے کے لیے ذاتِ باری تعالیٰ پر یقین کرنا انتہائی ضروری ہے۔ قبل از جواب بطورِ تمہید جان لیں کہ تصور کی چار قسمیں ہیں۔

تصور کی اقسام اربعہ:

(۱) تصور بالکنہ ۔ (۲) تصور بکنہه ۔ (۳) تصوبالوجه ۔
(۴) تصور بوجهه

﴿تصور بالکنہ﴾:

جس میں شے کا تصور ذاتیات کے ساتھ کیا جائے اور ذاتیات کو اس شے کے تصور کے حصول کے لئے ذریعہ وآلہ بھی بنایا جائے، مثلاً انسان کا تصور حیوان ناطق سے ہو اور حیوان ناطق کو انسان کے تصور کے حصول کے لئے ذریعہ وآلہ بھی بنایا جائے۔

﴿تصور بکنہہ﴾:

جس میں شے کا تصور ذاتیات سے ہو مگر ذاتیات کو شے کے تصور کے حصول کے لئے ذریعہ وآلہ نہ بنایا جائے بلکہ وہ ذاتیات ہی مقصود ہوں جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق سے ہو اور حیوان ناطق کو ہی مقصودِ تصور سمجھیں۔

﴿تصور بالوجہ﴾:

جس میں شے کا تصور عرضیات سے ہو اور عرضیات کو شے کے تصور کے حصول کے لئے ذریعہ وآلہ بنایا جائے، جیسے انسان کا تصور حیوان ضاحک سے ہو اور حیوان ضاحک کو انسان کے تصور کے حصول کے لئے ذریعہ وآلہ بنایا جائے۔

﴿تصور بوجہہ﴾:

جس میں شے کا تصور عرضیات سے ہو اور عرضیات کو شے کے تصور کے حصول کے لئے ذریعہ وآلہ نہ بنایا جائے بلکہ عرضیات کو ہی مقصودِ تصور سمجھیں، جیسے انسان کا تصور حیوان ضاحک سے ہو اور حیوان ضاحک ہی مقصودِ تصور ہو۔

﴿جواب﴾:

لَا يُتَصَوَّرُ میں نفی اولین (تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ) کی ہے اخیرین کی نہیں، ذات باری تعالی کا تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ ہوسکتا ہے یعنی صفات کے ذریعے اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

مثلاً ذات باری تعالی کا اس طرح تصور کرنا کہ وہ خالق ہے، مالک ہے، رازق ہے لیکن ذات باری تعالی کا تصور اس طرح کرنا کہ اس کی ذاتیات اس کے تصور کے حصول کے لیے ذریعہ وآلہ بن جائیں، یا اس کی ذاتیات ہی مقصودِ تصور ہو جائیں، ایسا نہیں ہوسکتا، یعنی ذات باری تعالی کا تصور بالکنہہ اور بکنہہ نہیں ہوسکتا۔

❁ تصور بالکنہہ تو اس لئے نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ اجزائے ذاتیہ کے ذریعے سے ہی ہوسکتا ہے جبکہ ذات باری تعالی اجزاء سے مبرا ومنزہ ہے، جس کی ابھی نفی ماقبل میں ثابت ہوئی ہے۔

❁ اور تصور بکنہہ اس لئے نہیں ہوسکتا کیونکہ تصور بکنہہ نام ہے عین ذات باری تعالی کو ذہن میں لانے کا اور عین ذات باری تعالی کو ذہن میں لانا محال اور ناممکن ہے لہٰذا اس کا تصور بکنہہ بھی محال اور ناممکن ہے۔ الغرض! جس پر اعتراض ہے وہ ہماری مراد نہیں اور جو مراد ہے اس پر اعتراض نہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

لَا يُنْتِجُ

﴿عبارت﴾:

﴿ترجمہ﴾: وہ جنتا نہیں یا وہ جنا نہیں جاتا۔

﴿تشریح﴾:

یہ صیغہ مجرد (نصر) سے بھی ہوسکتا ہے اور مزید فیہ (افعال) سے بھی ہوسکتا ہے۔

دونوں صورتوں میں اسے معروف ومجہول دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے۔

❁ مجرد سے ہو یا مزید فیہ سے اس کے دو معنی ہیں۔ 1: لغوی۔ 2: اصطلاحی۔
لغوی معنی جننا ہے۔ اور اصطلاحی معنی علم کو دلیل کے ذریعے حاصل کرنا۔
❁ اس جملہ کی ترکیب میں بھی وہی دو احتمال ہیں۔
﴿1﴾: جملہ مستانفہ ہے سوال یہ ہے کہ وہ ذات باری تعالی جو لا محدود و لا متصور ہے کیا اس کی اولاد ہے؟ جواب یہ دیا لا یُنتِجُ وہ جنتا نہیں۔
﴿2﴾: جملہ حالیہ ہے، اور اس کے ذوالحال کے بارے میں بھی وہی دو احتمال ہیں۔
(۱) لفظ شان ہو۔ (۲) لفظ شان کی مضاف الیہ ضمیر۔
☆ اگر لفظ شان کو ذوالحال بنایا جائے تو معنیٰ چار صورتیں ہوں گی۔
1: صیغہ معروف ہو اور معنی لغویؔ ہو، تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ اس کی شان جنتی نہیں، یعنی شان باری تعالیٰ کسی کے لیے والد نہیں۔
2: صیغہ مجہول ہو اور معنی لغوی ہو، تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ شان باری تعالی جنی نہیں جاتی یعنی شان باری تعالیٰ مولود نہیں۔

﴿نوٹ﴾

ان دونوں صورتوں میں شان باری تعالیٰ سے والدیت اور مولودیت کی نفی کرنا صحیح ہے کیونکہ والدیت و مولودیت ذی حیات چیزوں کی صفات ہیں جبکہ شان باری تعالیٰ متصف بالحیات نہیں۔
3: صیغہ معروف ہو اور معنی اصطلاحی ہو، تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ شان باری تعالی دلیل کے ذریعے کسی چیز کو حاصل نہیں کرتی۔ یہ معنیٰ بھی درست ہے کیونکہ دلیل کے ذریعے کسی چیز کو حاصل کرنا یہ متصف بالحیات کی صفت ہے جبکہ شان باری تعالیٰ متصف بالحیات نہیں۔
4: صیغہ مجہول ہو اور معنی اصطلاحی ہو، تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ شان باری تعالی کو دلیل کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا، یہ معنیٰ بھی درست ہے کیونکہ زمانہ متناہی ہے اور صفات باری تعالی غیر متناہی ہیں اور غیر متناہی کو متناہی میں حاصل نہیں کیا جاسکتا۔
❁ اگر لفظ شان کی مضاف الیہ ضمیر کو ذوالحال بنایا جائے تو پھر بھی معنیٰ چار صورتیں ہونگی۔
1 صیغہ معلوم ہو اور معنی لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ ذات بچہ نہیں جنتی، یہ بات درست ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کے لئے لڑکا ہو تو وہ لڑکا ممکن ہوگا یا واجب، اگر ممکن ہو تو والد و مولود میں مماثلت نہیں اور اگر واجب ہو تو مولود ہونا واجب کے منافی ہے لہٰذا جب دونوں احتمال ہی باطل ہوئے تو اللہ تعالی کا لَا وَلَدْ ہونا ثابت ہوا۔

2: صیغہ مجہول ہو اور معنی لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان درانحالیکہ وہ ذات جنی نہیں جاتی، یہ بات بھی درست ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ جنا جائے تو پھر وہ محتاج و حادث ہوگا کیونکہ ولد والد کا محتاج ہوتا ہے اور مسبوق بالعدم ہوتا ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ غنی اور قدیم ہے۔

3: صیغہ معلوم ہو اور معنی اصطلاحی ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ ذات دلیل کے ذریعے کسی چیز کو حاصل نہیں کرتی، یہ کہنا بھی درست ہے کیونکہ دلیل سے حاصل ہونے والا علم حصولی ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے۔

4: صیغہ مجہول ہو اور معنی اصطلاحی ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ ذات دلیل کے ذریعے حاصل نہیں کی جاسکتی، اور یہ بات بالکل صحیح ہے کیونکہ دلیل تو نظری چیزوں پر قائم کی جاتی ہے، بدیہی چیزوں پر قائم نہیں کی جاتی، اور ذات باری تعالیٰ بدیہی ہی نہیں بلکہ اجلیٰ البدیہیات ہے، لہٰذا اس پر بدرجہ اولیٰ دلیل نہیں قائم کی جاسکتی۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ ذات باری تعالیٰ کے وجود پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی، یہ کہنا درست نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے خود کے وجود پر دلائل قائم کیے ہیں، اور علماء بھی ذات باری تعالیٰ کے وجود پر پیش کرتے رہتے ہیں۔ قبل از جواب بطورِ تمہید جان لیں کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں۔

دلیل کی اقسام:

دلیل کی دو قسمیں ہیں: (۱) لِمّی . (۲) اِنّی

اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو دلیل لمی ہے اور اس کے برعکس ہو یعنی معلول سے علت پر استدلال ہو تو دلیل انی ہے جیسے اگر دھویں سے آگ پر استدلال ہو تو دلیل لمی ہے اور اگر آگ سے دھویں پر استدلال ہو تو دلیل انی ہے۔

﴿جواب﴾:

لَا یُنْتَجُ کے تحت دلیل لمی کی نفی کی جارہی ہے، کہ ذات باری تعالیٰ کے وجود پر دلیل لمی قائم نہیں کی جاسکتی، اور جہاں پر ذات باری تعالیٰ پر دلائل قائم کیے گئے ہیں وہ دلائلِ اِنّیہ ہیں۔

❁ رہی یہ بات! کہ ذات باری تعالیٰ کے وجود پر دلیل لمی قائم کیوں نہیں کی جاسکتی اور دلیل انی کیوں دی جاتی ہے؟

﴿جواب﴾:

اگر ذات باری تعالیٰ پر دلیل لمی دی جائے تو باری تعالیٰ کا معلول بننا لازم آئے گا اور معلول علت کا محتاج ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئیگا حالانکہ وہ ذات احتیاج سے مبرا و منزہ ہے اور دلائل انیہ کا کوئی حرج نہیں کیونکہ ان میں استدلال معلول سے علت پر ہوتا ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کہ ذات باری تعالیٰ علت ہے اور ساری کائنات معلول ہے۔

﴿عبارت﴾: **وَلَایَتَغَیَّرُ**

﴿ترجمہ﴾: وہ متغیر نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

یہ صیغہ معلوم ہے مجہول کا نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ باب تفعل سے ہے اور باب تفعل لازم ہوتا ہے اور لازم کا مجہول نہیں آیا کرتا۔

❁ اس جملہ کی ترکیب میں بھی وہی دو احتمال ہیں۔

﴿1﴾: جملہ مستانفہ ہے سوال یہ ہے کہ وہ ذات باری تعالیٰ جو لا محدود لا متصور ہے کیا وہ متغیر ہے؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا کہ لَا یَتَغَیَّرُ وہ ذات متغیر نہیں ہوتی۔

﴿2﴾: جملہ حالیہ ہے، اور اس کے ذوالحال کے بارے میں بھی وہی دو احتمال ہیں۔

(۱) لفظ شان ہو۔ (۲) لفظ شان کی مضاف الیہ ضمیر۔

☆ اگر لفظ شان کو ذوالحال بنایا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ صفات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہوتیں، اور اگر لفظ شان کا مضاف الیہ ضمیر ذوالحال ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات کس قدر عظیم الشان ہے درانحالیکہ وہ ذات متغیر نہیں ہے۔

گویا: لَا یَتَغَیَّرُ سے دو دعوے حاصل ہوئے۔

(1) ذات باری تعالیٰ میں تغیر نہیں ہے۔

(2) صفات باری تعالیٰ میں تغیر نہیں ہے۔

ذات باری تعالیٰ میں عدم تغیر کی دلیل:

❁ ذات میں تغیر واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

1: مادہ مشخصہ پر پے در پے صورتیں آتی رہیں اور مادہ بدستور باقی رہے۔ جیسے پانی کا تغیر بھاپ کیطرف اور بھاپ کا پانی کی طرف یہ تغیر ذات باری تعالیٰ کے لئے محال ہے، کیونکہ یہ مادیات کے ساتھ خاص ہے اور ذات باری تعالیٰ مادی نہیں ہے۔

2: ایک حقیقت دو حقیقتیں بن جائے یعنی شے کی پہلی حقیقت بھی برقرار رہے اور دوسری حقیقت بھی وجود میں آجائے یہ صورت تو ممکنات میں بھی ممتنع و محال ہے چہ جائیکہ ذات باری تعالیٰ کے لئے درست ہو۔

3: ایک حقیقت دوسری حقیقت سے تبدیل ہوجائے یعنی پہلی حقیقت ختم ہوجائے اور دوسری حقیقت وجود میں آجائے

مثلاً ذات باری تعالیٰ پہلے واجب تھی اب ممکن ہو جائے یہ صورت بھی محال ہے، اور یہاں متن میں اسی صورت کی نفی مقصود ہے۔

❁ اس صورت کے محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تغیر کو حدوث لازم ہے اور حدوث ذات باری تعالیٰ کے لئے محال ہے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ذات باری تعالیٰ ازلی وابدی ہے، اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ (وہ جیسے پہلے تھی ویسے ہی اب ہے)۔

صفات باری تعالیٰ میں تغیر نہ ہونے کی دلیل:

صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کے لوازم ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ ان کے لیے ملزوم ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ تغیر فی اللازم تغیر فی الملزوم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی اگر لازم متغیر ہو تو لازماً ملزوم بھی متغیر ہو گا۔ لہٰذا اگر صفاتِ باری تعالیٰ کو متغیر مانیں تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا متغیر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ کہ ہر روز وہ ایک نئی شان کیساتھ ہوتا ہے یعنی اس کی صفات ہر روز بدلتی رہتی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ میں تغیر واقع ہوتا ہے جبکہ آپ نے اس کے خلاف کو ثابت کیا ہے۔

تو جواباً عرض یہ ہے کہ کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ موجودات کے اعتبار سے ہے صفاتِ باری تعالیٰ کے اعتبار سے نہیں، یعنی موجودات پر ہر روز اس کی ایک نئی شان کا ظہور ہوتا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ ہر روز اس کی صفات بدلتی رہتی ہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾: تَعَالٰی عَنِ الْجِنْسِ وَالْجِهَاتِ

﴿ترجمہ﴾: وہ ذات جنس وجہات سے پاک ہے۔

﴿تشریح﴾:

تعالیٰ تَعَالٍ سے مشتق ہے جسکے معنی ہیں پاک ہونا۔

جنس کے دو معنی ہیں۔ 1: لغوی۔ 2: اصطلاحی۔

لغوی معنیٰ: مماثل ہونا۔

اصطلاحی معنیٰ: کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُخْتَلِفِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ ؟

﴿ترجمہ﴾: وہ کلی جو مختلفۃ الحقائق کثیرین پر ماھُوَ کے جواب میں بولی جائے۔

نوٹ: جہات کا ذکر بعد میں ہوگا۔

❁ اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔

1: جملہ مستانفہ ہے سوال یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ لَامَحْدُوْد، لَا مُتَصَوَّر اور لَا مُنتَج اور لَا مُتَغَیِّر کیوں ہے؟ تو اس کا

جواب یہ دیا کہ تعالٰی الخ یعنی اس لیے کہ وہ ذات مماثلت اور کمیات سے پاک ہے کیونکہ یہ چیزیں (محدود ہونا، متصور ہونا وغیرہ) ان اشیاء میں پائی جاتی ہیں جن میں مثلیت وکمیت ہو جبکہ ذات باری تعالٰی مثلیت سے بھی پاک ہے اور کمیت سے بھی پاک ہے۔

2: جملہ حالیہ ہے۔ لیکن اسے جملہ حالیہ بنانا راجح نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ مشہور قاعدہ کے خلاف ہے۔ قاعدہ مشہورہ! یہ ہے کہ جب جملہ فعلیہ ماضیہ حال ہو تو اس کے شروع میں لفظ قَدْ کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر وہ (لفظ قَدْ) نہیں ہے لہٰذا اسے جملہ مستانفہ بنانا ہی بہتر ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ جنس کے دو معنی ہیں۔(1) لغوی۔ (2) اصطلاحی۔

ان میں سے کسی کو بھی مراد لینا درست نہیں۔

❁ اس لیے کہ اگر لغوی معنی مراد لیں! تو تکرار لازم آتا ہے کیونکہ لَایُنْتِجُ کے تحت یہ بات گذر چکی ہے کہ باری تعالٰی کا کوئی مماثل نہیں ہے۔

❁ اور اگر اصطلاحی معنی مراد لیں! تو پھر بھی تکرار لازم آتا ہے کیونکہ لَایُحَدُّ کے تحت ذات باری تعالٰی کے لئے جنس وفصل کی نفی ہو چکی ہے اس طرح کہ باری تعالٰی ذو اجزاء نہیں ہے، اور جس کی جزء نہ ہو اس کی جنس بھی نہیں ہوا کرتی اور قاعدہ یہ ہے کہ مَنْ لَاجِنْسَ لَهٗ لَا فَصْلَ لَهٗ (جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہوا کرتی)۔

﴿جواب﴾:

لَایُحَدُّ اور لَایُنْتِجُ سے نفی ضمناً اور اجمالاً ہوئی تھی جبکہ تَعَالٰی عَنِ الْجِنْسِ سے نفی صراحتاً اور تفصیلاً ہوئی ہے لہٰذا یہ تکرار نہ ہوا بلکہ تفصیل بعد الاجمال اور توضیح بعد الابہام ہے جو کہ درست ہے اور تحسینِ کلام کا باعث ہے۔

﴿براعتِ استہلال﴾

خطبہ کے اندر ایسے الفاظ ذکر کرنا جو آنے والے مقصودی مضامین کی طرف مشیر ہوں۔

❁ رہی یہ بات کہ اگر لغوی معنی مراد لیا جائے تو پھر براعت استہلال کا فائدہ تو حاصل نہیں ہوگا۔

تو جواباً عرض یہ ہے کہ اگرچہ معنی کے اعتبار سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا لیکن باعتبار لفظ کے یہ فائدہ ضرور حاصل ہوگا کیونکہ لفظ جنس سے معنی اصطلاحی کا ایہام ہے اور براعت استہلال کے لئے ایہام ہی کافی ہے۔

﴿فائدہ﴾:

بعض شارحین رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اساتذہ کرام رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ تَعَالٰی عَنِ الْجِنْسِ کو تَعَالٰی عَنِ الْحِسِّ (وہ ذات محسوس ہونے سے پاک ہے) اور تَعَالٰی عَنِ الْحَبْسِ (وہ ذات قید مکان وزمان میں آنے

سے پاک ہے) بھی پڑھا گیا ہے، لیکن احتمال اول (تَعَالٰی عَنِ الْجِنْس) راجح ہے اور بقیہ دونوں مرجوح کیونکہ ان دونوں صورتوں میں براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

﴿عبارت﴾: تَعَالٰی عَنِ الْجِهَاتِ

﴿ترجمہ﴾: وہ ذات جہات سے پاک ہے۔

﴿تشریح﴾:

جہات جہت کی جمع ہے اور جہت کے دو معنی ہیں۔ (1) لغوی۔ (2) اصطلاحی۔

لغوی معنی: توجہ کرنا۔

اصطلاحی معنی: وہ لفظ جو مادہ قضیہ پر دلالت کرے جیسے: ضُرُوْرَۃ و دَوَام اور اِطْلَاق وغیرہ۔

ضروری بات:

یہاں پر لغوی اور اصطلاحی دونوں معنیٰ مراد نہیں، لغوی معنی اس لئے مراد نہیں کہ اگر جہت مصدر کو مبنی للفاعل مانیں تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی ذات گرامی توجہ کرنے سے پاک ہے یہ غلط ہے، کیونکہ وہ ذات ہمہ وقت مخلوقات کی طرف متوجہ رہتی ہے، اگر مبنی للمفعول مانیں تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی ذات گرامی توجہ کئے جانے سے پاک ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ مخلوقات مشکلات میں اللہ تعالی کیطرف ہی تو متوجہ ہوتی ہیں، اور اگر اصطلاحی معنی مراد لیا جائے تو پھر بھی غلط ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کی ذات گرامی کو قضیہ کا موضوع بنایا جائے اور کسی صفت کو اس کا محمول تو اصطلاحی معنیٰ یہ ہوگا کہ لفظ اللہ اس قضیہ میں جہت سے پاک ہے حالانکہ قضیہ میں جہت کا ہونا ضروری ہے خواہ لفظاً ہو یا معنیً۔

الغرض! یہاں پر نہ لغوی معنی مراد ہے اور نہ اصطلاحی معنی مراد ہے بلکہ یہاں پر عرفی معنی مراد ہے اور وہ جہات ثلاثہ (طول، عرض، عمق) یا جہات ستہ (فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، یسار) ہیں اب معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی ذات گرامی جہات ثلاثہ سے پاک ہے کیونکہ طول، عرض، عمق جسمانیت کو مستلزم ہے جبکہ اللہ تعالی کی ذات گرامی جسم وجسمانیت سے پاک ہے۔

یا معنیٰ یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی ذات گرامی جہات ستہ سے پاک ہے دلیل یہ ہے کہ جہات ستہ مقتضی ہیں تمکین فی المکان کی، حالانکہ ذات باری تعالی تمکین فی المکان ہونے سے پاک ہے۔

﴿اعتراض﴾:

معنی عرفی مراد لینے کی صورت میں براعت استہلال کا فائدہ تو حاصل نہیں ہوگا کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نہ جہات ثلاثہ کی بات کی ہے اور نہ ہی جہات ستہ کی بات کی ہے۔ بلکہ انہوں نے تو جہات منطقیہ کی بات کی ہے۔

﴿جواب﴾:

اگرچہ باعتبار معنی کے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا لیکن باعتبار لفظ کے یہ فائدہ ضرور حاصل ہوگا کیونکہ لفظ جہات سے جہات منطقیہ کا ایہام ہے اور براعت استہلال کے لئے ایہام ہی کافی ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾: جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ

﴿ترجمہ﴾: اس نے کلیات وجزئیات کو پیدا کیا۔

﴿تشریح﴾:

اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔

1: جملہ مستانفہ ہے سوال یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ! کیا صفات ثبوتیہ کیساتھ متصف ہے؟ تو اس کا جواب یہ دیا کہ جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ یعنی کیوں نہیں! اسی نے ہی امور کلیہ کو پیدا فرمایا ہے اور اسی نے ہی امور جزئیہ کو پیدا فرمایا ہے۔

2: جملہ حالیہ ہے لیکن اسے حال بنانا راجح نہیں کیونکہ یہ جملہ نحوی مشہور قاعدے کے خلاف ہے جیسا کہ تَعَالٰی عَنِ الْجِنْسِ کے تحت بیان گذرا ہے۔

ضروری بات:

کلام عرب میں لفظ جَعَلَ کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے کبھی متعدی بیک مفعول ہو کر اور کبھی متعدی بدو مفعول ہو کر پہلی صورت میں جَعَلَ بمعنی خَلَقَ ہو کر جَعْلِ بسیط کہلاتا ہے، اور دوسری صورت میں بمعنی صَیَّرَ ہو کر جَعْلِ مرکب کہلاتا ہے اور علمائے مناطقہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ جَعْلِ بسیط حق ہے یا جَعْلِ مرکب؟

﴿فائدہ﴾:

مصنف کی مذکورہ عبارت سے مندرجہ ذیل حقائق کی طرف اشارات ہیں۔

1: جَعَلَ کے ذکر سے جَعْل کے برحق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

2: ضمیر جَعَلَ کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہونے سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جاعل وخالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

﴿نوٹ﴾:

ان دونوں اشارات سے ان لوگوں کا رد ہوگیا جو اس بات کے قائل ہیں کہ جہان خود بخود رونما ہوگیا ہے، اس کا خالق

و مالک کوئی نہیں۔

3: کلیات کو جزئیات پر مقدم کرنے سے اشارہ اس امر کی طرف کیا گیا ہے کہ جَعْلِ کُلیات جَعْلِ جُزئیات پر مقدم ہے۔

4: کلیات و جزئیات پر الف ولام استغراقی ہے جس سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ تمام کلیات و جزئیات کی خالق اللہ تعالیٰ ہی کی ذات گرامی ہے۔

5: جَعَلَ کو ایک مفعول کی طرف متعدی کرنے سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جعل بسیط حق ہے نا کہ جعل مرکب، اور قرآن مجید کی آیۃ کریمہ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ سے بھی جعل بسیط کی ہی تائید ہوتی ہے، کیونکہ یہاں جَعَلَ ایک مفعول کی طرف متعدی ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ قرآن مجید میں جَعَلَ کے دو مفعول بھی ذکر کیے گئے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوْرًا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں دو مفعول مذکور نہیں بلکہ ایک مفعول مذکور ہے، ضِيَاءً اور نُوْرًا یہ دوسرا مفعول نہیں بلکہ یہ حال ہیں۔

6: کلیات و جزئیات کا ذکر اس لیے کیا گیا تا کہ براعتِ استہلال کا فائدہ حاصل ہو جائے۔

﴿فائدہ﴾:

کلیات کی تقدیم جزئیات پر باعتبار وجود کے نہیں بلکہ باعتبار عقل کے ہے کیونکہ کلی جزء ہے جزئی کی اور جزئی کل ہے کلی کی اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا کلیات جزئیات پر مقدم ہوئیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾: اَلْاِیْمَانُ بِهٖ نِعْمَ التَّصْدِيْقُ

﴿ترجمہ﴾: اس پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے

﴿تشریح﴾:

ایمان کا لغوی معنیٰ امن دینا اور بے خوف کرنا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ان مسائل و احکام کی تصدیق کرنے اور ماننے کا نام ہے جن کو تاجدار کائنات صلی اللہ علیہ وسلم لیکر مبعوث ہوئے ہیں۔

❁ ایمان کے بسیط یا مرکب ہونے میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

1: بعض علماء ایمان کو تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں، اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں۔

اَلْاِیْمَانُ هُوَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَاِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ

یعنی ایمان دل کی تصدیق، زبان کے اقرار اور اعضاء کے اعمال کے مجموعہ مرکب کا نام ہے۔

2: بعض علماء اسے دو اجزاء سے مرکب مانتے ہیں اور وہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں۔

اَلْاِیْمَانُ هُوَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَتَصْدِیْقٌ بِالْجَنَانِ۔

﴿ترجمہ﴾ ایمان زبان کے اقرار اور دل کی تصدیق کا نام ہے۔

3: محققین، اصولیین اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان بسیط ہے یعنی یہ تصدیق قلبی کا نام ہے، اور اقرار اس کے لیے اس وقت شرط ہے، جب اقرار پر قدرت ہو۔

❁ محققین کی دلیل قرآن مجید کی آیت کریمہ ہے: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِكُمْ

﴿ترجمہ﴾ دیہاتیوں نے کہا کہ ہم ایمان لائے، (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ تم ابھی مؤمن نہیں ہوئے ہو بلکہ تم کہو کہ ہم اسلام لے آئے، ایمان ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔

❁ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کا مقام صرف دل ہے زبان نہیں لہذا ایمان یقین قلبی کا نام ہوا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مؤقف:

مصنف علیہ الرحمۃ نے یہاں تصدیق کا حمل الایمان پر کیا ہے (ایمان کو موضوع اور تصدیق کو محمول بنایا ہے)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک ایمان بسیط ہے کیونکہ اگر وہ ایمان کی ترکیب کے قائل ہوتے تو پھر وہ تصدیق کا حمل ایمان پر نہ کرتے کیونکہ بسیط کا حمل مرکب پر جائز نہیں ہے۔

بِہٖ ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔

1: ذات باری تعالیٰ۔

2: صفات باری تعالیٰ یعنی لَایُحَدُّ ۔لَایُتَصَوَّرُ وغیرہ۔

3: جَعْلِ بسیط۔ایسی صورت میں جعل مرکب کے قائلین کا رد ہو جائیگا۔

4: جَعَلَ کے ضمن میں پایا جانے والا جَعْلِ مطلق ۔

نوٹ: اس صورت میں ان لوگوں کا رد ہو جائے گا جو جَعْل کے قائل نہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جہان خود بخود رونما ہو گیا ہے۔

﴿فائدہ﴾:

نِعْمَ فعل مدح ہے جو انشائے مدح کے لیے آتا ہے، اس کا مابعد اس کا فاعل ہوتا ہے جو کبھی معرف باللام ہوتا

ہے، کبھی معرف باللام کی طرف مضاف ہوتا ہے اور کبھی مبہم ضمیر ہوتی ہے جس کا ابہام نکرہ منصوبہ سے دور کیا گیا ہوتا ہے، اور فاعل کے بعد مخصوص بالمدح ہوتا ہے، اور کبھی مخصوص بالمدح کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں بھی محذوف ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾: اَلْاِعْتِصَامُ بِہٖ حَبَّذَا التَّوْفِیْقُ

﴿ترجمہ﴾: اسے مضبوطی سے تھام لینا بہترین توفیق ہے۔

﴿تشریح﴾:

❁ اعتصام باب افتعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنیٰ مضبوطی سے تھام لینا۔

اور مرادی معنیٰ تعلق جوڑنا ہے۔

❁ بِہٖ ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔

1: ذات باری تعالیٰ۔

2: صفات باری تعالیٰ یعنی لَایُحَدُّ ۔لَایُتَصَوَّرُ وغیرہ۔

3: جَعْلِ بسیط۔ایسی صورت میں جعل مرکب کے قائلین کا رد ہو جائیگا۔

4: جَعَلَ کے ضمن میں پایا جانے والا جَعْلِ مطلق ۔

نوٹ: اس صورت میں ان لوگوں کا رد ہو جائے گا جو جَعْل کے قائل نہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جہان خود بخود رونما ہو گیا ہے۔

❁ حَبَّذَا میں حَبَّ فعل مدح ہے اور ذَا فاعل ہے اور توفیق مخصوص بالمدح ہے، اس کی ترکیب یوں ہوگی کہ حَبَّ فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ انشائیہ ہو کر خبر مقدم اور اَلتَّوْفِیْقُ مبتدائے مؤخر ہوگا، مبتدا با خبر جملہ اسمیہ خبریہ۔

اَلتَّوْفِیْقُ : باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنیٰ کسی کام کے اسباب کو مہیا کرنا اور اصطلاحی معنیٰ کسی نیک کام کے اسباب مہیا ہوں اور رکاوٹیں زائل ہوں اس کا مد مقابل لفظ خذلان ہے جس کا معنیٰ شر کے اسباب کو مہیا کرنا ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾: وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ بُعِثَ بِالدَّلِیْلِ الَّذِیْ فِیْہِ شِفَاءٌ لِکُلِّ عَلِیْلٍ

﴿ترجمہ﴾: صلوۃ وسلام ہو اس شخصیت پر کہ جس کو اُس دلیل کے ساتھ بھیجا گیا کہ جس میں ہر بیمار کے لیے شفاء ہے۔

﴿تشریح﴾:

مصنفین اور مؤلفین کی عادت ہے کہ وہ حمد وثناء کے بعد رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی پر درود وسلام کا

نذرانہ پیش کرتے ہیں تا کہ وہ حمد وثناء بارگاہِ ایزدی میں شرف قبولیت پا جائے اور اس امر کی بھی نشاندہی ہو جائے کہ ہمیں جو کچھ ملا ہے آپ کے توسّل سے ملا ہے اور جو کچھ ملے گا وہ آپ کے ہی توسل سے ملے گا۔

❁ ائمہ کرام فرماتے ہیں زندگی میں ایک بار درود وسلام پڑھنا فرض ہے، ہر محفل میں جب نام نامی اسم گرامی آئے تو ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے اور ہر بار پڑھنا مستحب ہے۔

❁ مصنف علیہ الرحمۃ نے صلوۃ وسلام دونوں کا ذکر اکٹھے کیا کیونکہ قرآن مجید میں دونوں کا حکم ہے اور اشارہ اس امر کیطرف کر دیا کہ وہابی مذہب درست نہیں ہے، بلکہ مردود ہے، کیونکہ وہ صرف درود کے قائل تو ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام کے ذکر سے ان کو سخت تکلیف ہوتی ہے۔

❁ صلوٰۃ بمعنیٰ رحمت اور فیضان خیر ہے، اور سلام بمعنیٰ سلامتی ہے، یاد رہے! ہمارا یہ دعا کرنا کہ باری تعالیٰ تاجدار کائنات صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام نازل فرما یہ درحقیقت اس بات کی خبر دینا ہوتا ہے کہ اللہ رب العزت نے اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمتیں نازل فرمائی ہیں اور انہیں اور ان کے لائے ہوئے دین کو تمام آفات وبلیات سے صحیح وسالم رکھا ہے۔

❁ الدَّلِیْل پر الف ولام عوض مضاف الیہ ہے اصلاً بِدَلِیْلِ رِسَالَتِهٖ ہے اور دلیل رسالت قرآن مجید ہے۔

❁ شفاء بمعنیٰ زوال مرض ہے۔ قرآن مجید میں ہر مرض کی شفاء ہے خواہ روحانی ہو یا جسمانی بشرطیکہ اس نسخہ کو اپنی زندگی میں استعمال کیا جائے۔

﴿عبارت﴾:

وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الَّذِیْنَ هُمْ مُقَدَّمَاتُ الدِّیْنِ وَحُجَجُ الْهِدَایَةِ وَالْیَقِیْنِ

﴿ترجمہ﴾:

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل رضی اللہ عنہم پر اور تمام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر جو دین کے مقتداء و پیشوا اور ہدایت ویقین کے دلائل ہیں۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل رضی اللہ عنہم پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر صلوٰۃ وسلام بھیجا ہے اس لیے کہ ہم تک جو دین پہنچا ہے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل رضی اللہ عنہم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعینکے واسطے سے ہی پہنچا ہے لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل رضی اللہ عنہم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ہمارے محسن ہیں اس لیے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان پر صلوٰۃ وسلام بھیجا ہے۔

❁ آل اصلاً اَھْلٌ تھا،اس کی اصل اَھْلٌ ہونے پردلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اُھَیْلٌ آتی ہےاور قاعدہ یہ ہے کہ اَلتَّصْغِیْرُ یَرُدُّ الْاَشْیَاءَ اِلٰی اَصْلِھَا (کہ تصغیر اسماء کو ان کے اصل کی طرف لوٹاتی ہے) پھر ہاء کو ہمزہ کے قریب المخرج ہونے کی وجہ سے ہمزہ سے تبدیل کردیا تو اَءْلٌ ہوگیا پھر اٰمَنَ والے قاعدے کے تحت آل ہوگیا۔

آل اور اھل میں فرق:

1: کلام عرب میں آل کا استعمال معزز لوگوں کے لئے ہوتا ہے خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں جیسے: آل رسول، آل فرعون جبکہ اھل کا استعمال عام ہے معزز وغیر معزز سب کے لئے ہوتا ہے جیسے اَھلُ اللّٰہ، اھلُ حَجام ۔

2: آل کی اضافت ذوی العقول میں سے صرف مذکر کی طرف ہوتی ہے مؤنث کی طرف نہیں ہوتی، لہٰذا آل رسول کہنا درست ہے، لیکن آل فاطمۃ کہنا درست نہیں، بخلاف اھل کے۔

﴿فائدہ﴾:

کتنے لطف کی بات ہے کہ نسل مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداً سیدہ فاطمۃ الزھرہ رضی اللہ عنھا سے ہوئی لیکن اللہ رب العزت نے اسے نسل مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کہلانے کا اس طرح اہتمام کیا کہ ضابطہ بنادیا کہ انہیں آل رسول تو کہہ لو مگر آل فاطمہ نہ کہو۔

الغرض آل اور اہل کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے آل خاص ہے اور اہل عام ہے، یعنی ہر آل تو اہل ہے مگر ہر اھل کا آل ہونا ضروری نہیں۔

آل کا مصداق:

آل کے مصداق میں مختلف مذاہب ہیں۔

1: صرف بنو ہاشم۔ یہ حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ اور بعض مالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

2: بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

﴿فائدہ﴾: بنو ہاشم سے مراد بنو ہاشم کے وہ لوگ جنھوں نے آقائے دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم کی معاونت کی تھی لہٰذا اس اعتبار سے ابولہب بنو ہاشم میں داخل نہ ہوا، جبکہ بنو عبدالمطلب سے مراد عام ہے خواہ مدد کی ہو یا نہ کی ہو، الغرض! لفظ بنو ہاشم خاص ہے اور بنو عبدالمطلب عام ہے۔

3: ازواج مطہرات، بنات، داماد اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد۔ بعض کے نزدیک خدام بھی۔

4: ہر مؤمن متقی۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِیٍّ فَھُوَ اٰلِیْ (ہر مؤمن متقی میری آل ہے)۔ یہ آخری مذہب راجح ہے کیونکہ اسے تائید فرمانِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ مؤمن ہے جس نے آقائے دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم کی حالتِ بیداری میں ایمان کے ساتھ صحبت پائی ہو اور پھر وہ تا وفات حالتِ ایمان پر ہی رہا ہو۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق:

لفظ صحابہ کا اطلاق فقط حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھیوں پر ہی ہوتا ہے جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے اس کا اطلاق انبیاء کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے اور غیروں پر بھی ہوتا ہے۔

﴿مقدمات﴾ مقدمہ کی جمع ہے، جس کے دو معنی ہیں۔ (۱) لغوی۔ (۲) اصطلاحی۔

لغوی معنیٰ مقتداء و پیشوا ہے۔ اور اصطلاحی معنیٰ موقوف علیہ ہے، یہاں دونوں معانی مراد لیے جاسکتے ہیں، کیونکہ وہ امت کے مقتدا اور پیشوا بھی ہیں، اور دین کے لیے موقوف علیہ بھی، کیونکہ انہی کے ذریعے ہم تک دین پہنچا ہے۔

﴿اصحاب﴾:

لفظِ اصحاب کے واحد کے بارے میں چار قول ہیں۔

1: صَاحِبٌ کی جمع ہے۔ جیسے طاہر کی جمع اطہار ہے۔

2: صَحْبٌ کی جمع ہے۔ جیسے نہر کی جمع انہار آتی ہے۔

3: صَحِبٌ کی جمع ہے۔ جیسے نمر کی جمع انمار آتی ہے۔

4: صَحِيْبٌ کی جمع ہے۔ جیسے شریف کی جمع اشراف آتی ہے۔

آلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ: آل و اصحاب دونوں کا ذکر کر کے مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے عقیدے کی طرف اشارہ فرما گئے کہ نہ تو وہ شیعہ ہیں کہ فقط آل کا ذکر کرتے اور نہ ہی نجدی ہیں کہ فقط اصحاب کا ذکر کرتے۔

﴿دین کی تعریف﴾

هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِيٌّ يَدْعُوْ اَصْحَابَ الْعُقُوْلِ اِلٰى قَبُوْلِ مَاهُوَ عِنْدَ الرَّسُوْلِ ﷺ

﴿ترجمہ﴾ دین وہ خداوندی دستور ہے جو اہل عقل لوگوں کو ان احکام کے قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے جو تاجدار کائنات صلی اللہ علیہ وسلم لیکر مبعوث ہوئے ہیں۔

﴿فائدہ﴾: یاد رکھ لیں! دین کا اطلاق عقائد اور اعمال دونوں پر ہوتا ہے۔

دین اور اسلام میں فرق:

دین کا اطلاق تمام ادیان پر ہوتا ہے جبکہ اسلام کا اطلاق فقط دینِ محمدی پر ہوتا ہے

دین، ملت اور مذہب میں فرق:

ان میں ذاتی اتحاد ہے، بس اعتباری فرق ہے، شریعت کو ہی اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ اسے لکھا جاتا ہے یا اس پر عمل کرنے میں لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے ملت کہا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے مذہب کہا جاتا ہے۔

❁ بعض لوگوں نے یوں بھی فرق کیا ہے کہ دین ! اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے دین الٰہی، اور ملت ! رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ملت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اور مذہب ائمہ مجتہدین رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مذہب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ۔

حُجَج :

حجت کی جمع ہے۔ اور حجت کے دو معنیٰ ہیں (۱) لغوی معنیٰ۔ (۲) اصطلاحی معنیٰ۔

لغوی معنیٰ غلبہ ہے، اور اصطلاحی معنیٰ وہ شے جو اپنے دعویٰ کے صحیح ہونے پر دلالت کرے۔

یہاں دونوں معنیٰ درست ہیں کیونکہ انہیں کی وجہ سے ہدایت وایمان کو غلبہ ملا، یہاں مجاز مرسل کا علاقہ مسببیت پایا جارہا ہے یعنی مسبب (غلبہ) بول کر سبب (صحابہ کرام) مراد لیے گئے ہیں۔

اور اس بات میں بھی کوئی شک وشبہ نہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اللہ تعالیٰ کی توحید اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر دلیل ہیں۔

﴿ھدایۃ﴾:

ہدایۃ کے دو معنیٰ ہیں:

(۱) اراءۃ الطریق۔ (۲) ایصال الی المطلوب۔

اس کی وضاحت ہماری کتاب اغراض التہذیب میں ملاحظہ فرمائیں۔

یقین: وہ علم ہے جو شک کے زائل ہونے سے حاصل ہو، اس کی تین صورتیں ہیں، کہ یا مشاہدے سے ہوگا یا جاننے سے ہوگا اور یا تجربہ سے ہوگا اگر یقین جاننے سے ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں، اور اگر مشاہدے سے ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر تجربہ سے ہو تو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔

مثلاً کسی نے کہا آگ جلاتی ہے تو اسے سن کر مان لینا علم الیقین ہے اور آگ کو جلاتے دیکھ کر ماننا عین الیقین ہے، اور اگر کوئی چیز آگ میں ڈال کر اس کے جل جانے سے ماننا تو یہ حق الیقین ہے۔

ضروری بات:

مصنف علیہ الرحمۃ نے کتاب کے خطبہ میں بارہ ایسے الفاظ ذکر کیے ہیں جو کتاب کے مقصود کی طرف مشیر ہیں یعنی انہوں نے بارہ الفاظ کو بطورِ براعتِ استہلال ذکر کیا ہے۔

1: لَایُحَدُّ سے حدتام اور حدناقص کی طرف اشارہ ہے۔

2: لَایُتَصَوَّرُ سے تصور کی تمام اقسام کی طرف اشارہ ہے۔

3: لَایُنتِجُ سے اشکال اربعہ اور نتیجہ کی طرف اشارہ ہے۔

4: جِنس سے جنس کی ابحاث کی طرف اشارہ ہے۔

5: جِهَات سے موجہات کی طرف اشارہ ہے۔

6: کُلِّیَّات سے ابحاث کلیات کی طرف اشارہ ہے۔

7: جُزْئِیَّات سے ابحاث جزئیات کی طرف اشارہ ہے۔

8: تَصْدِیْق سے تصدیقات کی طرف اشارہ ہے۔

9: دَلِیْل سے دلیل لمی وانی کی طرف اشارہ ہے۔

10: مُقَدِّمَات سے مقدم وتالی کی طرف اشارہ ہے۔

11: حُجَج سے بحثِ حجت کی طرف اشارہ ہے۔

12: یقین سے قضایائے یقینیہ کی طرف اشارہ ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

﴿عبارت﴾:

اَمَّا بَعْدُ فَهٰذِهٖ رِسَالَةٌ فِیْ صَنَاعَةِ الْمِیْزَانِ سَمَّیْتُهَا بِسُلَّمِ الْعُلُوْمِ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ بَیْنَ الْمُتُوْنِ كَالشَّمْسِ بَیْنَ النُّجُوْمِ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال حمد وصلوٰۃ کے بعد! پس یہ ایک رسالہ ہے فن منطق میں، جس کا نام میں نے سلم العلوم (علوم کی سیڑھی) رکھا ہے، ﴿دعا﴾ اے اللہ اسے تمام متون کے درمیان ایسا کردے جیسے ستاروں کے درمیان سورج۔

﴿تشریح﴾:

اَمَّابَعْدُ اصل اَمَّامَهْمَا یَكُنْ مِنْ شَیْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ تھا، جس میں مَهْمَا یَكُنْ مِنْ شَیْءٍ مبتدأ متضمن

بمعنیٰ شرط تھا اور آگے فَهٰذِهٖ رِسَالَةٌ الخ خبر متضمن بمعنیٰ جزا تھی لیکن پھر تخفیفاً فعل اور اس کے متعلقات کو حذف کر دیا اور اس کے عوض اَمَّا لائے، اب اَمَّا دو چیزوں کے قائم مقام ہوا۔

(۱) مَهْمَا کا جو کہ مبتدأ تھا۔ (۲) یَكُنْ فعل شرط کا۔

❁ مبتدا کا قائمقام ہونے کی وجہ سے اس کا اسم ہونا ضروری تھا لیکن چونکہ یہ حرف ہے، اس لیے اس کے مابعد واقع ہونے والے لفظ بَعْدُ کے بارے میں یوں کہہ دیا گیا کہ اَمَّا اگرچہ اسم نہیں لیکن اس کے فوری بعد چونکہ اسم واقع ہے، اس بناء پر اس میں بھی اس اسم (بعد) کی بو آ گئی ہے لہٰذا اس کا مبتدأ کے قائمقام ہونا درست ہے۔

❁ اور پھر چونکہ فعلِ شرط (یَكُنْ) کے قائمقام ہے اس لیے بَعْدُ کے مابعد پر فاء جزائیہ کو داخل کر دیا گیا۔

﴿فائدہ﴾ سب سے قبل اَمَّا بَعْدُ کا استعمال اپنے کلام میں ایک قول کے مطابق حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا تھا، اور ایک قول حضرت سیدنا یعقوب علیہ السلام کے بارے میں بھی ہے۔

﴿هذه﴾: یہاں اسم اشارہ کے مشارالیہ میں دو احتمال ہیں۔

1: اگر خطبہ ابتدائیہ مانا جائے تو مشارٌ الیہ متحضر فی الذہن ہوگا یعنی وہ مسائل ہونگے جو کتاب لکھنے سے پہلے مصنف کے ذہن میں تھے۔

2: اگر خطبہ الحاقیہ مانا جائے تو مشارٌ الیہ وہ نقوش و حروف ہیں جو معانی پر دال ہیں اور سلم العلوم میں موجود ہیں۔

❁ رہی یہ بات کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ محسوس و مبصر ہوا کرتا ہے یہاں کیوں نہیں؟

تو جواب یہ ہے کہ کبھی کبھی غیر محسوس مبصر کو محسوس مبصر کے درجہ میں رکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں جیسے ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ۔

﴿رسالۃ﴾: بروزن كِتَابَة مصدر مبنی للمفعول ہے، یعنی بمعنیٰ مُرْسَلَةٌ ہے۔

﴿فائدہ﴾: یاد رکھیں! کتاب چار قسم کی ہوتی ہے۔

1: رسالۃ: وہ کتاب ہے جو قلیل الالفاظ اور قلیل المعانی ہو۔

2: مختصر: وہ کتاب جو قلیل الالفاظ اور کثیر المعانی ہو۔

3: مطول: وہ کتاب جو کثیر الالفاظ اور قلیل المعانی ہو۔

4: فتاویٰ: وہ کتاب جو کثیر الالفاظ اور کثیر المعانی ہو۔

﴿صَنَاعَة﴾: بمعنیٰ پیشہ لیکن یہاں بمعنیٰ علم ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ یہاں علم کی بجائے صناعت کا لفظ استعمال کیوں کیا گیا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ یہاں اس سے مراد تو علم ہی ہے، لیکن جب علم کے اندر مہارت تامہ حاصل ہو جاتی ہے تو وہ علم اس کے اہل کے لیے مثل صنعت وحرفت کے ہو جاتا ہے، چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کو اس علم میں مہارت تامہ حاصل تھی اس لیے انہوں نے اپنے اعتبار سے اسے صناعت کا نام دیا۔

﴿متون﴾: متن کی جمع ہے اور متن وہ کتاب ہے جو اپنے ایجاز و جامعیت کی وجہ سے شرح کی محتاج ہو۔

۔ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ بَيْنَ الْمُتُوْنِ كَالشَّمْسِ بَيْنَ النُّجُوْمِ

❁ یقیناً مصنف علیہ الرحمۃ کی یہ دعا مقبول ہوئی آج دنیا میں تمام متون منطق میں سے جو عظمت سلم العلوم کی ہے وہ کسی اور متن کی نہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

مقدمة

یہ مبتدا محذوف ہذہ کی خبر ہے۔

اس کے تلفظ میں اختلاف ہے کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے یا اسم مفعول کا، علامہ جار اللہ زمخشری کے نزدیک اسم فاعل کا صیغہ ہے جبکہ علامہ عبد اللہ یزدی کے نزدیک اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کے آخر میں تاء یا تو باعتبار موصوف لائی گئی ہے یعنی اَلْاُمُوْرُ الْمُقَدَّمَةُ یا علم بنانے کے لیے ہے یعنی وصفیت سے علمیت کی طرف نقل کرنے کے لیے ہے۔

مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقدمۃ العلم۔ (۲) مقدمۃ الکتاب۔

1: مُقَدِّمۃ العلم:

وہ چیزیں جن پر شروع فی العلم موقوف ہو یعنی تعریفِ علم، موضوعِ علم اور غرض وغایتِ علم۔

2: مقدمۃ الکتاب:

کتاب کا وہ حصہ جو مقصودِ کتاب سے پہلے ہو اور مقصود میں نافع ہو۔

﴿فرق﴾: مقدمۃ العلم کا مصداق امور ثلاثہ (تعریفِ علم، موضوع علم اور غرض وغایتِ علم) کے معانی ومفاہیم ہیں، اور مقدمۃ الکتاب کا مصداق وہ الفاظ ہیں جن سے ان مفاہیم کو تعبیر کیا جاتا ہے۔

﴿عبارت﴾: اَلْعِلْمُ التَّصَوُّرُ وَهُوَ الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ

﴿ترجمہ﴾: وہ علم جو تصور ہے، وہ وہ علم ہے جو مدرک کے پاس حاضر ہو۔

﴿تشریح﴾:

یاد رکھیں! صفت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کاشفہ۔ (۲) مخصصہ۔

1: صفت کاشفہ: وہ صفت ہے جو موصوف کے مفہوم سے زائد کسی امر پر مشتمل نہ ہو۔

جیسے اَلْجِسْمُ الطَّوِيْلُ، اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ ۔

2: صفتِ مُخَصِّصہ: وہ صفت ہے جو موصوف کے مفہوم سے زائد بھی کسی امر پر مشتمل ہو۔

جیسے رَجُلٌ عَالِمٌ، غُلَامٌ صَالِحٌ .

اَلْعِلْمُ التَّصَوُّرُ: میں واقع لفظ التَّصَوُّرُ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) اَلْعِلْمُ کی صفت کاشفہ ہے۔ (۲) اَلْعِلْمُ صفت مخصصہ ہے۔

❁ اگر صفت کاشفہ ہو تو اس صورت میں التصور، اَلْعِلْمُ کا مرادف ہوگا یعنی دونوں لفظوں کا مصداق ایک ہوگا (مطلق علم)، اور اگر صفت مخصصہ ہو تو ایسی صورت میں اَلْعِلْمُ سے مراد مطلق علم نہیں بلکہ مخصوص علم یعنی علم حصولی ہوگا کیونکہ اب مطلق علم! تصور وتصدیق کی طرف تقسیم ہوگیا ہے اور تصور وتصدیق کی طرف تقسیم علم حصولی کی ہوتی ہے علم حضوری کی نہیں ہوتی۔

﴿فائدہ﴾:

علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی۔ (۲) علم حضوری۔

جس شے کا علم حاصل ہوا ہے اگر اس کی صورت ذہن مین آئے تو یہ علم حصولی ہے اور اگر بعینہ وہ چیز سامنے آجائے تو وہ علم حضوری ہے، پھر اگر عالم حادث ہے تو وہ علم بھی حادث ہے اور اگر عالم قدیم ہے تو وہ علم بھی قدیم ہے تو اس طرح چار قسمیں ہوگئیں۔ حصولی حادث، حصولی قدیم، حضوری حادث، حضوری قدیم۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کا اَلْعِلْمُ اور اَلتَّصَوُّرُ میں ترادف قرار دینا درست نہیں، کیونکہ اَلْعِلْمُ علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہے جبکہ اَلتَّصَوُّرُ فقط علم حصولی کو شامل ہے علم حضوری کو نہیں تو جب اَلْعِلْمُ اور اَلتَّصَوُّرُ کا مصداق ہی ایک نہ ہوا تو دونوں میں ترادف کیسے ہوسکتا ہے۔

❁ قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

تصور بمعنیٰ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ بھی ہے۔ اور تصور بمعنیٰ اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِکِ بھی ہے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے تصور! فقط علم حصولی کو ہی شامل ہے علم حضوری کو نہیں، لیکن دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے علم حصولی اور علم حضوری دونوں کو شامل ہے۔

﴿جواب﴾:

یہاں اَلتَّصَوُّرُ بمعنیٰ اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِکِ ہے، اس معنیٰ کے اعتبار سے اَلْعِلْمُ اور اَلتَّصَوُّرُ میں ترادف

درست ہے، کیونکہ جس طرح مطلق علم ا علم حصولی اور علم حضوری دونوں کو شامل ہے اسی طرح اَلتَّصَوُّرُ بمعنی اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ بھی علم حصولی اور علمِ حضوری دونوں کو شامل ہے، کیونکہ اَلْحَاضِرُ میں تعمیم ہے کہ خواہ بواسطہ صورت کے ہو یا بلا واسطہ صورت کے ہو پہلی صورت میں علم حصولی ہوگا اور دوسری صورت میں علم حضوری ہوگا، الغرض اَلْعِلْمُ کی طرح اَلتَّصَوُّرُ بھی علم کی دونوں قسموں پر مشتمل ہے۔

❁ رہی یہ بات اگر مصنف علیہ الرحمۃ کو اَلْعِلْمُ اور اَلتَّصَوُّرُ میں ترادف ثابت کرنے کی ضرورت ہی کیوں پیش آئی؟ تو جوابا عرض یہ ہے کہ بسا اوقات مناطقہ ذات باری تعالیٰ کے علم پر تصور کا اطلاق کرتے ہیں، تو پھر وہاں اشکال ہوتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا علم تو حضوری ہے اور تصور ا علم حصولی ہے تو علم حصولی کا اطلاق ذات باری تعالیٰ کے علم پر کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو اس اشکال کو زائل کرنے کے لیے علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ نے اَلْعِلْمُ اور اَلتَّصَوُّرُ میں ترادف کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا کہ ذات باری تعالیٰ کے علم پر جس تصور کا اطلاق ہوتا ہے وہ تصور وہ نہیں جو بمعنی علم حصولی ہے۔ بلکہ وہ تصور ہے جو مطلق علم کے مترادف ہے یعنی وہ تصور ہے جو بمعنی اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ ہے۔

﴿هُوَ﴾:

هُوَ ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔

(۱) مطلق علم۔ (۲) علم حصولی۔

اگر اَلتَّصَوُّرُ کو صفتِ کاشفہ قرار دیا جائے تو ایسی صورت میں هُوَ ضمیر کا مرجع مطلق علم ہوگا اور آگے مذکور (اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ) مطلق علم کی تعریف ہوگی۔ لیکن اگر اَلتَّصَوُّرُ کو صفتِ مخصصہ قرار دی جائے تو پھر هُوَ ضمیر کا مرجع علم ا علم حصولی ہوگا (جیسا کہ ابھی ماقبل میں گزرا)، اور ایسی صورت میں آگے مذکور (اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ) علم حصولی کی تعریف ہوگی۔

❁ پہلی صورت میں (جب مرجع مطلق علم ہو) کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ ایسی صورت میں معرَّف (مطلق علم) بھی عام ہے اور تعریف (اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ) بھی عام ہے۔

❁ لیکن دوسری صورت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ معرَّف (علمِ حصولی) خاص ہے اور تعریف (اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ) عام ہے جو کہ علمِ حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہے حالانکہ معرَّف اور تعریف میں مساوات ضروری ہے۔

﴿جواب﴾ 1:

معرَّف اور تعریف میں مساوات کا ضروری ہونا تعریف حقیقی کے لیے ضروری ہوا کرتا ہے جبکہ یہ تعریف حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے۔

2: بالفرض ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ تعریف حقیقی ہے اور تعریف لفظی نہیں ہے تو پھر ہمارا جواب یہ ہے کہ معرَّف اور تعریف میں مساوات کا ضروری ہونا متاخرین کے نزدیک ہے، متقدمین کے نزدیک نہیں اور ہو سکتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے

حقدمین کے مذہب کو اپنالیا ہو۔

3: بالفرض ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ یہ تعریف متاخرین کے مذہب کے مطابق ہے تو پھر ہمارا جواب یہ ہے اَلْعِلْمُ التَّصَوُّرُ مقید ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مُقَیَّد کے ضمن میں مطلق پایا جاتا ہے لہذا ھُوَ ضمیر کا مرجع مطلق علم ہے جو کہ ضمنی ہے اور کبھی مرجع ضمنی بھی ہوا کرتا ہے۔

علم کی تعریف:

اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الخ: اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ علم کی تعریف کرنی ہے اور ضمناً ایک اختلافی مسئلہ میں اپنا مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ:

یہ ہے کہ علم زوالِ شے کا نام ہے یا وجودِ شے کا نام ہے، یعنی علم عدمی شے ہے یا وجودی شے۔ چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اَلْحَاضِرُ الخ کہہ کر اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ علم زوالِ شے کا نام نہیں بلکہ وجودِ شے کا نام ہے۔

﴿سوال﴾:

علم کی مشہور پانچ تعریفات ہیں۔

1: حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ

2: اَلصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ

3: قَبُوْلُ النَّفْسِ لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ

4: اَلْاِضَافَةُ الْحَاصِلَةُ بَیْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُوْمِ

5: اَلْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ

❁ مصنف علیہ الرحمۃ نے ان میں سے آخری کا ہی انتخاب کیوں کیا؟

﴿جواب﴾:

تمام تعریفات میں سے یہی تعریف ہی جامع تھی کیونکہ یہ مطلق علم کی تمام اقسام کو شامل ہے اسی لیے مصنف علیہ الرحمۃ نے اسی کا انتخاب کیا۔

❁ رہی یہ بات کہ مذکورہ تعریف! مطلق علم کی تمام اقسام کو کیسے شامل ہے؟ تو وہ اس طرح کہ اس تعریف میں لفظ اَلْحَاضِرُ عام ہے کہ حاضر ہونے والا بلا واسطہ ہو یا بواسطہ صورت کے ہو۔ اور دوسرا لفظ مُدْرِك یہ بھی عام ہے کہ خواہ مدرک قدیم ہو یا حادث، اور مطلق علم کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) حضوری قدیم۔ (۲) حضوری حادث۔

(۳) حصولی قدیم۔ (۴) حصولی حادث۔

1: پس شے کا حاضر ہونا (مدرک کے سامنے) بلا واسطہ ہو اور مدرک قدیم تو یہ علم حضوری قدیم ہے۔ جیسے واجب الوجود کو اپنی ذات وصفات کا علم۔

2: اگر شے کا حاضر ہونا بلا واسطہ ہو اور مدرک حادث ہو تو یہ علم حضوری حادث ہے مثلاً ہمیں اپنا علم۔

3: اگر شے کا حاضر ہونا بواسطہ صورت ہو اور مدرک قدیم ہو تو یہ علم حصولی قدیم ہے جیسے عقل اول کو اغیار کا علم (عند الفلاسفہ کیونکہ وہ عقل اول کو قدیم مانتے ہیں)۔

4: اگر شے کا حاضر ہونا بواسطہ صورت ہو اور مدرک حادث ہو تو یہ علم حصولی حادث ہے جیسے ہمیں اغیار کا علم۔

❁ جبکہ دیگر تعریفات میں یہ جامعیت نہیں تھی کیونکہ پہلی تین تعریفات میں تو صورۃ کا لفظ موجود ہے اور صورت سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں ہوتا۔

❁ رہی بات چوتھی تعریف (اَلْاِضَافَۃُ الْحَاصِلَۃُ الخ) کی تو اس میں علم کو اضافت کا نام قرار دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ اضافت امر اعتباری ہے (جو مُعتبِر کے اعتبار پر موقوف ہوتا ہے) امر واقعی نہیں جبکہ علم امر واقعی ہے امر اعتباری نہیں، اس لیے کہ علم مبدأ انکشاف ہے اس کی وجہ سے جہالت کا پردہ زائل ہوتا ہے۔

﴿عبارت﴾: وَالْحَقُّ اَنَّہٗ مِنْ اَجْلَی الْبَدِیْھِیَّاتِ کَالنُّوْرِ وَالسُّرُوْرِ

﴿ترجمہ﴾: حق بات یہ ہے کہ علم بدیہیات میں سے روشن ترین بدیہی ہے، جیسے نور وسرور۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں فیصلہ کرنا ہے۔

❁ اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ علم امر بدیہی ہے یا نظری؟

☆ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں علم بدیہی ہے۔

☆ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک علم نظری ہے اور نظری ہو کر متعسر التعریف ہے یعنی اس کی تعریف مشکل ہے، ہو ہی نہیں سکتی۔

☆ جمہور حکماء کے نزدیک نظری ہے لیکن نظری ہو کر ممکن التعریف ہے۔

❁ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف علیہ الرحمۃ فیصلہ کن گفتگو فرماتے ہیں۔

''کہ حق بات یہی ہے کہ علم نہ تو نظری متعسر التعریف ہے اور نہ ہی نظری ممکن التعریف ہے بلکہ امر بدیہی ہے''۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں علم کو اَجْلٰی الْبَدِیْهِیَّات قرار دیا ہے اور ماقبل میں علم کی تعریف بھی کر دی ہے حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ اَلْبَدِیْهِیُّ لَایَحْتَاجُ اِلَی التَّعْرِیْفِ کہ بدیہی چیز تعریف کی محتاج نہیں ہوتی لہٰذا ان کا تعریف کرنا اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ علم! بدیہی چیز نہیں بلکہ نظری شے ہے۔

﴿جواب﴾:

مذکورہ ضابطہ (اَلْبَدِیْهِیُّ لَایَحْتَاجُ اِلَی التَّعْرِیْفِ) میں تعریف سے مراد تعریفِ حقیقی ہے تعریفِ لفظی نہیں ہے، یعنی بدیہی شے کی تعریفِ حقیقی نہیں ہوسکتی، تعریفِ لفظی ہوسکتی ہے، اور یہاں ماقبل میں علم کی تعریفِ لفظی کی گئی ہے، تعریفِ حقیقی نہیں کی گئی ہے۔

کَالنُّوْرِ وَالسُّرُوْرِ: یہ قول نظیر بھی ہوسکتا ہے اور مثال بھی ہوسکتا ہے۔

﴿فائدہ﴾: کاف حرفِ تشبیہ ہمیشہ مشبہ بہ پر ہی داخل ہوتا ہے جیسے زَیْدٌ کَالْاَسَدِ

مثال اور نظیر میں فرق: مثال کا ممثل لہٗ کی جنس سے ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ نظیر کا ممثل لہٗ کی جنس سے ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ صرف حکم میں ایک جیسا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

- نظیر ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا ”کہ علم بدیہی ہے جسطرح نور اور سرور بدیہی ہیں۔“
- مثال ہونے کی صورت میں مضاف لفظِ علم محذوف ہوگا تاکہ مثال کی ممثل لہٗ سے مجانست ہو جائے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی کَعِلْمِ النُّوْرِ وَالسُّرُوْرِ یعنی جس طرح نور اور سرور کا علم بدیہی ہے اسی طرح مطلق علم بھی بدیہی ہے۔

☆ نور محسوسات کی مثال ہے اور سرور وجدانیات کی مثال ہے۔

نور کی تعریف: ظَاهِرٌ لِنَفْسِهٖ وَمُظْهِرٌ لِغَيْرِهٖ (جو خود بھی روشن ہو اور اوروں کو بھی روشن کرے)۔

سرور کی تعریف: كَيْفِيَّةٌ عَارِضَةٌ لِلنَّفْسِ (ایک کیفیت جو نفس کو عارض ہوتی ہے)۔

﴿عبارت﴾: نَعَمْ تَنْقِيْحُ حَقِيْقَتِهٖ عَسِيْرٌ جِدًّا

﴿ترجمہ﴾: ہاں! اس کی حقیقت کو واشگاف کرنا انتہائی دشوار ہے۔

﴿تشریح﴾:

نَعَمْ تَنْقِيْحُ حَقِيْقَتِهٖ الخ: سے غرضِ مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جب علم اَجْلَى الْبَدِيهِيَّات ہے، تو پھر اس کی حقیقت تک رسائی مشکل نہیں ہونی چاہیے تھی کیونکہ جو امر بدیہی ہوتا ہے اس کی حقیقت تک رسائی تو مشکل نہیں ہوتی۔

﴿جواب﴾:

علم کی دو حقیقتیں ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیہ۔ (۲) حقیقت تفصیلیہ۔

علم کی حقیقتِ اجمالیہ کا ادراک کوئی مشکل نہیں، ہاں! حقیقت تفصیلیہ کا ادراک نہایت ہی مشکل ہے، اور یہ (اس کی حقیقت تفصیلیہ کے ادراک کا دشوار ہونا) اس (علم) کی انتہائی بداہت اور شدت ظہور کی وجہ سے ہے۔ الغرض! اصلاً عبارت یوں ہے نَعَمْ تَنْقِيحُ حَقِيقَتِهِ التَّفْصِيلِيَّةِ عَسِيرٌ جِدًّا فَلِذَالِكَ اُخْتُلِفَ فِيهِ کہ علم کی حقیقت تفصلیہ کا ادراک انتہائی مشکل امر ہے، پس اسی وجہ سے تعریفات علم میں اختلاف کیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں تناقض ہے اس طرح کہ ماقبل میں کہا وَالْحَقُّ اَنَّهُ مِنْ اَجْلَى الْبَدِيهِيَّاتِ کہ علم بدیہیات میں سے روشن ترین بدیہی ہے کہ اس کی حقیقت کا ادراک کوئی مشکل نہیں پھر آگے فرمایا نَعَمْ تَنْقِيحُ حَقِيقَتِهِ عَسِيرٌ جِدًّا کہ علم کی حقیقت کا ادراک نہایت ہی مشکل ہے۔

﴿جواب﴾

ماقبل میں حقیقتِ اجمالیہ کا بیان تھا اب یہاں (نَعَمْ تَنْقِيحُ حَقِيقَتِهِ عَسِيرٌ جِدًّا) سے حقیقت تفصیلیہ کا بیان ہے لہٰذا تناقض نہ ہوا۔

❁ رہی یہ بات کہ علم کی شدت بداہت اور شدت وضاحت کی وجہ سے اس کی حقیقت تفصیلیہ تک رسائی کیسے مشکل ہوگئی؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ انتہائی وضاحت اور انتہائی بداہت بھی مانع ادراک ہوتی ہے۔ جیسے جب سورج اپنی پوری آب وتاب پر ہو اور اس کی چمک دمک اور تمازت اپنے عروج پر ہو تو آنکھ اس کا ادراک کرنے سے قاصر رہتی ہے اسی طرح عالم معقولات میں علم بمنزلہ آفتاب کے ہے، اس کی بھی شدت بداہت کی وجہ سے عقل اس کا صحیح ادراک کرنے سے قاصر ہے۔

علم کی تقسیم:

﴿عبارت﴾: فَاِنْ كَانَ اِعْتِقَادًا لِنِسْبَةٍ خَبَرِيَّةٍ فَتَصْدِيقٌ وَحُكْمٌ وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ سَاذَجٌ

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ علم نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق ہے اور حکم ہے ورنہ تصور ساذج ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تعریفِ علم کے بعد تقسیم علم کو بیان کرنا ہے۔
کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصدیق۔ (۲) تصور ساذج۔
وجہ حصر: اگر موضوع و محمول کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

﴿سوال﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے اعتقاد (غالب گمان) کا لفظ استعمال کیا ہے، اس کی جگہ یقین کا لفظ استعمال کیوں نہیں کیا ہے؟

﴿جواب﴾:

تا کہ لفظ اعتقاد کے تحت تصدیق کی اقسام ستہ داخل ہو جائیں ورنہ اگر اس کی جگہ لفظِ یقین استعمال کیا جاتا تو تصدیق کی تین اقسام (علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین) تو داخل ہوتیں، اور بقیہ تین اقسام (ظن، جہلِ مرکب، تقلید) داخل نہ ہو سکتیں، کیونکہ ان میں غالب گمان ہوتا ہے یقین نہیں ہوتا، چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اعتقاد (غالب گمان) کا لفظ استعمال کر کے ان تین اقسام کو تصدیق سے خارج ہونے سے بچا لیا کیونکہ غالب گمان تو ان سب (اقسام ستہ) میں ہوتا ہے۔

یاد رکھیں! تصدیق نسبتِ تامہ خبریہ کے اعتقادِ جازم کا نام ہے اور اعتقاد کی چھ قسمیں ہیں۔

اعتقاد کی اقسام:

❁ (۱) ظن۔ (۲) وہم۔ (۳) شک۔ (۴) یقین۔ (۵) جہل مرکب۔ (۶) تقلید۔
جن کی دلیل حصر یہ ہے اعتقاد دو حال سے خالی نہیں ہوگا جازم (غیر کا احتمال نہ رکھنے والا) ہوگا یا غیر جازم (غیر کا احتمال رکھنے والا) ہوگا۔

❁ اگر غیر جازم ہے تو تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔
(۱) یا اس کی دونوں جانب برابر ہونگی۔ (۲) یا ایک جانب راجح اور (۳) دوسری جانب مرجوح ہوگی، اگر دونوں جانب برابر ہوں تو اس اعتقاد کو شک کہتے ہیں اور اگر ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہے تو جانبِ راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

ضروری بات:

ظن اگرچہ اعتقادِ جازم کی قسم نہیں ہے، لیکن چونکہ بمعنیٰ غالب گمان ہے اس لیے یہ اعتقاد کے تحت داخل ہوگا کیونکہ

یہاں عبارت میں اعتقاد بمعنیٰ غالب گمان ہے۔

❁ اور اعتقادِ جازم دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں۔

اگر واقع کے مطابق نہیں تو جہلِ مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کسی کے شک ڈالنے سے زائل ہوگا یا نہیں، اگر ہو جائے تو تقلید ہے ورنہ یقین ہے۔ پھر یقین کی تین قسمیں ہیں جن کا بیان ہم ماقبل خطبہ میں واقع ہونے والے لفظِ یقین کے تحت کر چکے ہیں۔

❁ الغرض! اگر نسبت تامہ خبریہ کا ظن ہو یا اس کا جہلِ مرکب ہو یا اس کی تقلید ہو، یا اس کا یقین ہو ان تمام صوتوں میں تصدیق کا تحقق ہوگا۔ ورنہ تصور ساذج ہے، جس کی کئی صورتیں ہیں۔

1: سرے سے نسبت ہی نہ ہو۔ جیسے احساس، تخیل، توہم، تعقل، ان میں نسبت ہی نہیں ہوتی۔

2: نسبتِ ناقصہ ہو تامہ نہ ہو۔ جیسے مرکب اضافی۔

3: نسبت تامہ خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو۔ جیسے مرکب انشائی۔

4: نسبتِ تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو۔ جیسے تخییل، وہم، شک۔

﴿فائدہ﴾: 1۔ علم کی سولہ اقسام

☆ علم کی سولہ (16) اقسام ہیں، جن میں نو اقسام! تصور ہیں۔

(۱) احساس۔ (۲) تخیل۔ (۳) توہم۔ (۴) تعقل۔ (۵) مرکب ناقص۔ (۶) مرکب انشائی۔
(۷) تخییل۔ (۸) وہم۔ (۹) شک۔

☆ چھ (6) اقسام! تصدیق ہیں۔

(۱) ظن۔ (۲) جہل مرکب۔ (۳) تقلید۔ (۴) علم الیقین۔ (۵) عین الیقین۔ (۶) حق الیقین۔

لیکن ایک قسم یعنی تکذیب کے بارے میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ وہ تصور ہے اور بعض نے کہا کہ وہ تصدیق ہے۔
ان کی مزید تفصیلات کے لیے ہماری کتاب اغراض التہذیب میں ملاحظہ فرمائیے۔

﴿فائدہ﴾: 2

جب ہم کوئی قضیہ بولتے ہیں تو اس سے ہمیں چار چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔

(۱) موضوع کا علم۔ (۲) محمول کا علم۔

(۳) اس نسبت کا علم جو محمول کی موضوع کی طرف ہوتی ہے، جسے نسبت تقییدی بھی کہتے ہیں۔

(۴) ہے اور نہیں کے ذریعے اس نسبت کے وقوع کا علم۔

❁ اسی چوتھی چیز کو نسبتِ حکمیہ، نسبتِ خبریہ اور حکم کا نام بھی دیا جاتا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے تو مطلقاً اعتقاد کا لفظ استعمال کیا تھا جو کہ عام تھا یعنی اعتقادِ جازم اور اعتقادِ غیر جازم دونوں کو شامل تھا جب کہ آپ نے اس سے مراد اعتقاد جازم کو لے لیا یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ درست نہیں۔

﴿جواب﴾:

جناب! مشہور قاعدہ ہے کہ اَلْمُطْلَقُ اِذَا اُطْلِقَ اُطْلِقَ عَلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جائے تو اس کا اطلاق فردِ کامل پر کیا جائے اور اعتقاد کا فردِ کامل اعتقادِ جازم ہی ہے۔

تَصْدِيْقٌ: تصدیق کا مفہوم وجودی ہے اور تصور کا مفہوم عدمی ہے اور نہ ہونے سے ہونا بہتر ہوتا ہے اس لیے مصنف نے تصدیق کو تصور پر مقدم کر دیا۔

تصدیق بسیط ہے یا مرکب؟:

حکماء اور امام رازی کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ تصدیق بسیط ہے یا مرکب۔

حکماء کے نزدیک تصدیق فقط حکم کا نام ہے اور تصورات ثلاثہ تصدیق کے لیے شرط ہیں شطر (جزء) نہیں۔ جبکہ امام رازی کے ہاں تصدیق حکم اور تصوراتِ ثلاثہ کے مجموعے کا نام ہے۔ یعنی تصورات ثلاثہ تصدیق کے لیے شطر (جزء) ہیں۔

وَحُكْمٌ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حُکم کا عطف تصدیق پر کر کے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ حکماء کی رائے سے متفق ہیں کہ تصدیق حکم اور تصوراتِ ثلاثہ کے مجموعے کا نام نہیں بلکہ صرف حکم کا نام ہے۔

سَاذَجٌ: ساذج بمعنیٰ سادہ، عربی زبان کا لفظ نہیں بلکہ ہندی زبان کا لفظ ہے اصلاً لفظ ''سادہ'' تھا پھر دال کو ذال سے اور ہاء کو جیم سے بدل کر عربی بنا لیا گیا۔ جیسے لفظِ زردج! زردہ سے بنایا گیا ہے۔ چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ ہندوستان کے رہنے والے تھے اس لیے اپنی زبان کا لفظ بطور نشانی استعمال کر دیا۔

❁ تصور کو سادہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اعتقاد جازم نہیں ہوتا۔

تصور اور تصدیق کے مابین نسبت:

﴿عبارت﴾: وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْاِدْرَاكِ ضَرُوْرَةً

﴿ترجمہ﴾: اور وہ دونوں ادراک کی دو قسمیں ہیں جو آپس میں بداہۃً متباینان ہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تصور اور تصدیق کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تباین ہے کہ ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی قسم دوسری قسم پر صادق نہیں آتی، اور ضمناً ایک قاعدے کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے کہ مقسم اور اس کی اقسام میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہوتی ہے جس میں مقسم عام ہوتا ہے اور اقسام اس کی بنسبت خاص ہوتی ہیں، جبکہ مقسم کی اقسام میں باہمی نسبت! تباین کی ہوتی ہے یعنی کوئی بھی قسم دوسری قسم پر صادق نہیں آتی۔ جیسے کلمہ اور اس کی اقسام میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔ اور اقسام یعنی اسم، فعل، اور حرف کے درمیان تباین ہے یعنی جو اسم ہے وہ فعل نہیں، جو فعل ہے وہ حرف نہیں عَلٰی هٰذَا الْقِيَاسُ۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا نَوْعَانِ کے بعد مُتَبَائِنَانِ کا لفظ استعمال کرنا فضول ہے کیونکہ نوعین ہمیشہ متبائنین ہی ہوا کرتی ہیں۔

﴿جواب﴾:

یہ بات تو درست ہے کہ نوعین ہمیشہ (باعتبارِ ماہیت کے) متبائنین ہی ہوا کرتی ہیں، لیکن ان کے ہمیشہ متبائنین ہونے کو یہ لازم نہیں ہے کہ وہ مصداق میں بھی متبائنین ہوں، جیسے کاتب اور ضاحک نوعان ہیں اور متبائنان ہیں لیکن باعتبارِ مصداق کے متبائنان نہیں بلکہ ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں، جیسے زید پر یہ دونوں صادق آتی ہیں۔

❁ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ اگر نَوْعَانِ کے بعد مُتَبَائِنَانِ کا لفظ استعمال نہ کرتے تو عین ممکن تھا کہ لوگ یہی سمجھتے کہ شاید یہ نوعان یعنی تصور اور تصدیق بھی ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں، تو اس وہم کے ازالہ کے لیے بعد میں فرمایا مُتَبَائِنَانِ! کہ جس طرح یہ دونوں (تصور اور تصدیق) باعتبار ماہیت کے متبائنان ہیں اسی طرح باعتبار مصداق کے بھی متبائنان ہیں۔ جیسے حمار اور فرس۔

مِنَ الْإِدْرَاكِ : کے تعلق میں دو احتمال ہیں۔

1: اس کا تعلق نوعان سے ہو، یعنی یہ جار مجرور مل کر نوعان کے متعلق بنیں۔

2: اس کا تعلق متبائنان سے ہو یعنی متبائنان کے متعلق بنیں۔

❁ پہلی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں ادراک کی دو متبائن قسمیں ہیں، اس معنیٰ کے اعتبار سے ان لوگوں کا رد ہو جائے گا جو تصدیق کو ادراک نہیں مانتے بلکہ لواحق ادراک میں سے مانتے ہیں، کہ ادراک کے بعد ایک اور کیفیت عارضہ! تصدیق ہے جس کو اذعان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق ادراک کے اعتبار سے متباینین نوعین ہیں یعنی تصور عین ادراک ہے اور تصدیق عین ادراک نہیں بلکہ لواحق ادراک میں سے ہے۔

﴿عبارت﴾: نَعَمْ لَاحَجَرَ فِی التَّصَوُّرِ فَیَتَعَلَّقُ بِکُلِّ شَیْءٍ

﴿ترجمہ﴾: ہاں! تصور میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے چنانچہ وہ ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جب تصور اور تصدیق میں تباین ہے تو پھر ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، کہ شے کی تصدیق کا حصول بعد میں ہوتا ہے پہلے اس کا تصور ہوتا ہے، تو گویا تصور تصدیق کے ساتھ جمع بھی ہو جاتا ہے۔

﴿جواب﴾:

تباین تعلق کے منافی نہیں، پس اس بات کے باوجود کہ تصور اور تصدیق کے مابین تباین ہے پھر بھی تصور میں اتنی وسعت ہے کہ اس کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اپنی نقیض کے ساتھ بھی ہو جاتا ہے۔

رہی یہ بات کہ ماقبل خطبہ میں لَا یُتَصَوَّرُ کے تحت تو مصنف نے کہا تھا کہ ذات باری تعالیٰ کا تصور نہیں ہو سکتا جبکہ یہاں فرما رہے ہیں کہ فَیَتَعَلَّقُ بِکُلِّ شَیْءٍ کہ تصور ہر شے کا ہو سکتا ہے اور شے کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر بھی ہوتا ہے لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کی یہ عبارت (فَیَتَعَلَّقُ بِکُلِّ شَیْءٍ)
ماقبل والی عبارت (لَا یُتَصَوَّرُ) کے متصادم ہوئی۔

﴿جواب﴾:

ماقبل میں ذات باری تعالیٰ سے مطلق تصور کی نفی نہیں کی تھی بلکہ ایک خاص قسم تصور بالکنہ اور بکہنہ کی نفی کی تھی اور جبکہ یہاں مطلق تصور کا اثبات ہے کہ خواہ بالوجہ ہو یا بوجہہ، اور یہ بات بدیہی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ ہو سکتا ہے یعنی صفات کے ذریعے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔

﴿عبارت﴾:

هٰهُنَا شَكٌّ مَشْهُوْرٌ وَهُوَ اَنَّ الْعِلْمَ وَالْمَعْلُوْمَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ فَاِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْدِيْقَ فَهُمَا وَاحِدٌ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيْقَةً

﴿ترجمہ﴾:

اور یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں، پس جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا تو وہ دونوں ایک ہوگئے حالانکہ آپ نے یہ کہا ہے کہ دونوں بالذات مختلف ہیں۔

﴿تشریح﴾:

صاحب سلم علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت یہ ہے کہ اپنی کتاب میں اعتراض کو لفظ شک سے تعبیر کرتے ہیں، قِیْلَ اور یُقَالُ سے تعبیر نہیں کرتے کیونکہ حدیث پاک میں قِیْلَ وَقَالَ سے منع کیا گیا ہے، پھر اس کے جواب کو لفظِ اُجِیْبَ سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے لفظِ حَل کا استعمال کرتے ہیں، کیونکہ اُجِیْبَ مطلق جواب کے لیے استعمال ہوتا ہے اور لفظِ حَل اس جواب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس میں معترض کی غلطی کی نشاندہی بھی کی جائے۔

- هٰهُنَا اسم اشارہ کا مشارٌ الیہ مقام تباین ہے۔
- هٰهُنَا شَكٌّ مَشْهُوْرٌ الخ: سے بیان کردہ اعتراض کو سمجھنا مقدمات اربعہ کے سمجھنے پر موقوف ہے۔

1: تصور ہر شے کا ہوسکتا ہے۔

2: اشیاء کا تصور بِاَنْفُسِهَا ہوا کرتا ہے بِاَمْثَالِهَا نہیں ہوا کرتا۔ یعنی انسان کے تصور سے ذہن میں انسان کی شبیہ نہیں بلکہ انسان کی ماہیتِ کلیہ یعنی حیوان ناطق آیا کرتی ہے۔

3: علم اور معلوم متحد بالذات ہیں، فقط اعتباری فرق ہے کیونکہ جو شے ذہن میں پہنچتی ہے اس کے دو درجے ہیں۔

(۱) درجہ حصول۔ (۲) درجہ تشخص۔

درجہ حصول یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام شروع نہ کرے بس امانت کے طور پر محفوظ رکھے۔

جبکہ درجہ تشخص یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام شروع کردے، اسے اپنی گرفت میں لے لے۔

یاد رکھ لیں!

جب تک شے درجہ حصول میں ہے تو معلوم ہے لیکن جب درجہ تشخص میں چلی جائے تو پھر وہی شے علم بن جاتی ہے، الغرض! علم اور معلوم ذات کے اعتبار سے متحد ہیں، لیکن فرق فقط اس اعتبار سے ہے کہ معلوم درجہ حصول میں ہے اور علم درجہ تشخص میں ہے۔

4: تصور اور تصدیق میں تباین ہے۔

﴿اعتراض﴾:

تصور اور تصدیق کے درمیان تباین کا دعویٰ درست نہیں، کیونکہ اس سے اجتماع متنافیین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے، اور وہ اس طرح کہ آپ نے کہا کہ تصور ہر شے کا ہو سکتا ہے، لہٰذا پھر تو تصدیق کا بھی ہوگا، جب تصدیق کا تصور ہوگا تو اس سے عین تصدیق حاصل ہوگی شبیہ نہیں کیونکہ اشیاء کا تصور بِـاَنْفُسِهَا ہوا کرتا ہے بِـاَمْثَالِهَا نہیں ہوا کرتا۔ پس اس بناء پر تصدیق معلوم ہوئی اور تصور علم ہوا، اور چونکہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں لہٰذا تصور اور تصدیق متحد بالذات ہوئے حالانکہ آپ نے کہا تھا کہ یہ دونوں (تصور اور تصدیق) متبائن ہیں، پس تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک میں اتحاد و تباین دو متضاد وصف جمع ہو گئے اور یہی اجتماع متنافیین ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَحَلُّهُ مَاتَفَرَّدْتُ بِهِ اَنَّ الْعِلْمَ فِیْ مَسْئَلَةِ الْاِتِّحَادِ بِمَعْنَى الصُّوْرَةِ الْعِلْمِيَّةِ فَاِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْحُصُوْلِ فِی الذِّهْنِ مَعْلُوْمٌ وَمِنْ حَيْثُ الْقِيَامِ بِهٖ عِلْمٌ

﴿ترجمہ﴾:

اور اس اشکال کا حل اس توضیح کے مطابق کہ جس میں، میں! منفرد ہوں یہ ہے کہ علم کے اتحاد کے مسئلہ میں علم بمعنیٰ صورۃ علمیہ ہے کیونکہ صورتِ علمیہ حصول فی الذہن کے اعتبار سے معلوم ہے اور قیام بالذہن کے اعتبار سے علم ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَحَلُّهُ مَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾:

تمہید: علم کا اطلاق حقیقۃً حالتِ ادراکیہ پر ہوتا ہے اور مجازاً صورتِ علمیہ پر ہوتا ہے۔

❁ آپ نے جو مقدمہ ثالثہ میں علم و معلوم کا اتحاد بیان کیا ہے وہ علم بمعنیٰ صورتِ علمیہ ہے جو درحقیقت علم نہیں اور تصور اور تصدیق جس کی حقیقۃً قسمیں نہیں ہیں۔

اور ہم نے جس تصور اور تصدیق کے درمیان تباین بیان کیا ہے وہ علم بمعنیٰ حالتِ ادراکیہ ہے جو درحقیقت علم ہے اور تصور و تصدیق اس کی قسمیں ہیں، لہٰذا جہاں تباین ہے وہاں اتحاد نہیں اور جہاں اتحاد ہے وہاں تباین نہیں، پس اجتماع متنافیین ثابت نہ ہوا۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا اس مذکورہ حل کے لیے تفرد (اپنے منفرد ہونے) کا دعویٰ کرنا درست نہیں کیونکہ یہ حل تو دیگر علماء نے بھی بیان کیا ہے؟

﴿جواب﴾:

دیگر علماء حالتِ ادراکیہ کے تو قائل ہیں لیکن حالتِ ادراکیہ اور صورتِ علمیہ کے درمیان اختلاط کے قائل نہیں ہیں حالانکہ اس حل کا مدار ان دونوں باتوں پر ہے۔

﴿فائدہ﴾:

صورتِ علمیہ میں علم اور معلوم متحد ہیں یعنی صورتِ علمیہ جب تک حصول فی الذہن کے درجہ میں ہو تو معلوم ہے اور یہی جب قیام بالذہن کے درجہ میں آجاتی ہے اور ذہن اسے تشخص دے دیتا ہے تو علم ہو جاتی ہے۔

جبکہ حالتِ ادراکیہ میں علم اور معلوم متحد نہیں، بلکہ ذہن میں پہنچنے والی صورت جب تک درجہ حصول میں رہے تو معلوم ہوگی، پھر درجہ تشخص میں جا کر تشخص حاصل کر کے ایک خاص کیفیت ہو جاتی ہے اسے علم کہا جاتا ہے الغرض! حالتِ ادراکیہ میں معلوم اور علم کے مابین ایک درجہ (درجہ تشخص) کا فاصلہ آجاتا ہے، بناء بریں یہاں علم اور معلوم کے درمیان اتحاد نہ ہوا، جبکہ صورتِ علمیہ میں علم اور معلوم کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے، اس لیے وہاں علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ہوتا ہے۔

صورتِ علمیہ کی تعریف: اَلصُّوْرَۃُ الْقَائِمَۃُ بِالذِّھْنِ ۔

﴿ترجمہ﴾ وہ صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔

حالتِ ادراکیہ کی تعریف: اَلْکَیْفِیَّۃُ الْحَاصِلَۃُ بَعْدَ الصُّوْرَۃِ فِی الذِّھْنِ

﴿ترجمہ﴾: وہ کیفیت ہے جو تشخص کے بعد ذہن کو حاصل ہوتی ہے اور ذہن کے ساتھ رہتی ہے۔

﴿عبارت﴾:

ثُمَّ بَعْدَ التَّفْتِیْشِ یُعْلَمُ اَنَّ تِلْکَ الصُّوْرَۃَ اِنَّمَا صَارَتْ عِلْمًا لِاَنَّ الْحَالَۃَ الْاِدْرَاکِیَّۃَ قَدْ خَالَطَتْ بِوُجُوْدِھَا الْاِنْطِبَاعِیْ خَلْطًا رَابِطِیًّا اِتِّحَادِیًّا کَالْحَالَۃِ الذَّوْقِیَّۃِ بِالْمَذُوْقَاتِ فَصَارَتْ صُوْرَۃً ذَوْقِیَّۃً اَلسَّمْعِیَّۃِ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَھٰکَذَا فَتِلْکَ الْحَالَۃُ یَنْقَسِمُ اِلَی التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِیْقِ حَقِیْقَۃً

﴿ترجمہ﴾:

پھر تحقیق کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ صورتِ علمیہ اس لیے علم ہوگئی ہے کہ حالتِ ادراکیہ اپنے وجودِ انطباعی کی وجہ

سے صورت علمیہ سے متصل ہوگئی ہے، اور اس اتصال نے ان دونوں (صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ) کے درمیان ربط اور اتحاد پیدا کردیا ہے۔

جس طرح حالت ذوقیہ کا اختلاط ہوا ہے مذوقات کی صورتوں سے تو وہ حالت ذوقیہ صورت ذوقیہ ہوگئی ہے، اور جس طرح حالت سمعیہ کا اختلاط ہوا مسموعات کی صورتوں سے پس حالت سمعیہ صورت سمعیہ ہوگئی ہے، اور اسی طرح دیگر محسوسات، پس حالت ادراکیہ کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف حقیقۃً ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ بَعْدَ التَّفْتِيْشِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب صورت علمیہ حقیقۃً علم نہیں تو پھر اسے علم کیوں کہا جاتا ہے؟

﴿جواب﴾:

چونکہ حالت ادراکیہ (جو کہ در حقیقت علم ہے) کا صورت علمیہ سے کمال درجے کا اختلاط و اتصال ہوتا ہے، اسی اختلاط کی وجہ سے صورت علمیہ کو مجازاً علم کہہ دیتے ہیں۔

كَالْحَالَةِ الذَّوْقِيَّةِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اختلاط کی وجہ سے صورت علمیہ کو علم کہنا ایسے ہی ہے جس طرح صورت ذوقیہ کو اختلاط کی وجہ سے حالت ذوقیہ کہا جاتا ہے اور صورتِ سمّعیہ کو اختلاط کی وجہ سے حالت سمعیہ کہا جاتا ہے۔

﴿نوٹ﴾:

مذوقات (چکھی جانے والی چیزوں) میں سے کسی چیز کو چکھنے کے بعد قوۃ ذائقہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جسے حالتِ ذوقیہ کہتے ہیں، جس کا صورت ذوقیہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے صورت ذوقیہ پر حالتِ ذوقیہ کا اطلاق مجازاً صحیح ہوتا ہے۔

اسی طرح مسموعات میں سے کسی چیز کو سننے کے بعد قوۃ سامعہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسے حالت سمعیہ کہتے ہیں اس کا صورت سمعیہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے جس کی وجہ سے صورت سمعیہ پر حالت سمعیہ کا مجازاً اطلاق کرنا صحیح ہوتا ہے۔

وَهٰكَذَا: اسی طرح حالت شمیہ کا صورت شمیہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے جس کی وجہ سے صورت شمیہ پر حالت شمیہ کا

اطلاق کرنا مجازاً صحیح ہو جاتا ہے۔

حالت ادراکیہ درحقیقت علم ہے:

لَعَلَّكَ الْحَالَةَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بتاتا ہے کہ حالت ادراکیہ درحقیقت علم ہے اس لیے اس کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف حقیقۃً ہے جبکہ صورت علمیہ مجازاً علم ہے اس کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف مجازاً ہے۔

﴿عبارت﴾:

فَتَفَاوُتُهُمَا كَتَفَاوُتِ النَّوْمِ وَالْيَقْظَةِ الْعَارِضَتَيْنِ لِذَاتٍ وَاحِدٍ الْمُتَبَايِنَتَيْنِ بِحَسْبِ حَقِيْقَتِهِمَا فَتَفَكَّرْ

﴿ترجمہ﴾:

پس ان دونوں (تصور و تصدیق) کا تفاوت ایسے ہے جیسے نیند اور بیداری کا تفاوت ہے، جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے متبائن ہیں (لیکن پھر بھی) ایک ذات کو عارض ہوتی ہیں، پس تو غور کر لے۔

﴿تشریح﴾:

فَتَفَاوُتُهُمَا كَتَفَاوُتِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جب تصور اور تصدیق دو متبائن چیزیں ہیں تو پھر ان کا ایک شے (نسبتِ خبریہ) کے ساتھ تعلق بھی نہیں ہونا چاہیئے، کیونکہ اس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

﴿جواب﴾:

دو متبائن چیزوں کا تعلق مختلف اوقات کے اعتبار سے درست ہے، جیسے نیند اور بیداری دو متبائن چیزیں ہیں لیکن ایک ہی ذات کو مختلف اوقات کے اعتبار سے عارض ہیں اسی طرح تصور اور تصدیق بھی ایک ہی شے (نسبتِ تامہ خبریہ) کو مختلف اوقات کے اعتبار سے عارض ہیں، تصور کا صدق قَبْلَ الْإِذْعَانِ ہے اور تصدیق کا صدق بَعْدَ الْإِذْعَانِ ہے۔ پس جس طرح نیند اور بیداری متحد نہیں ہیں اسی طرح تصور اور تصدیق بھی متحد نہیں۔

فَتَفَكَّرْ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یا تو اس مقام کے مشکل ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

یا ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے۔

فَتَفَكَّرْ، فَتَدَبَّرْ وغیرھا کی اغراض:

جہاں بھی ایسے الفاظ (فَتَفَكَّرْ، فَتَدَبَّرْ وغیرھا) استعمال ہوتے ہیں تو وہاں عموماً دو غرضیں مطلوب ہوتی ہیں۔

1: اس مقام کے مشکل ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

2: یا اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

حالتِ ادراکیہ کا وجود ہی ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ اگر اس کا وجود تسلیم کیا جائے تو دو صورتیں ہیں۔ (۱) یا تو اس کا وجود صورتِ علمیہ کے ساتھ ہوگا۔ (۲) یا ذہن کے ساتھ ہوگا۔

اگر اس کا وجود صورتِ علمیہ کے ساتھ مانا جائے تو صورتِ علمیہ کا عالم ہونا لازم آئے گا کیونکہ حالتِ ادراکیہ علم ہے اور علم جس کے پاس پایا جائے گا وہ عالم ہی ہوتا ہے، حالانکہ صورتِ علمیہ عالم نہیں ہے۔ اور اگر اس کا وجود ذہن کے ساتھ مانا جائے تو پھر سوال یہ ہوگا کہ ذہن کو حالتِ ادراکیہ کا علم کیسے ہوا، خود بخود تو ہو نہیں سکتا لہٰذا ماننا پڑیگا کوئی اور حالتِ ادراکیہ تھی جس کے واسطے سے ذہن کو اپنے پاس پائی جانے والی حالتِ ادراکیہ کا علم ہوا، پھر اس واسطہ بننے والی حالتِ ادراکیہ کے بارے میں سوال ہوگا کہ اس کا علم کیسے ہوا، تو پھر اس کے لیے ایک اور حالتِ ادراکیہ ماننی پڑے گی، پھر اس کے لیے ایک اور...... تو اس طرح یہ لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا جسے تسلسل کہتے ہیں جو کہ باطل ہے اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ وجہ بھی باطل ہوتی ہے لہٰذا حالتِ ادراکیہ کا ذہن کے ساتھ پایا جانا بھی باطل ہوا، الغرض! حالتِ ادراکیہ کا وجود ماننے کی صورت میں مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی نہ کوئی خرابی ضرور لازم آتی ہے۔

﴿جواب﴾:

حالتِ ادراکیہ کا وجود ہم ذہن کے ساتھ مانتے ہیں۔ رہی بات ذہن کو حالتِ ادراکیہ کے علم کی! کہ ذہن کو اس کا علم کیسے حاصل ہوا تو جواباً عرض یہ ہے کہ ذہن کو کسی اور حالتِ ادراکیہ کے بغیر ہی حالت ادراکیہ کے پائے جانے کا علم ہو جاتا ہے جیسے، زبان کو بولنے کے لیے کسی اور زبان کی ضرورت نہیں ہوتی، اور سورج کی روشنی کے لیے ہمیں کسی اور روشنی کے واسطے کا سہارا تلاش نہیں کرنا پڑتا اسی طرح علم بھی ایک روشنی ہے جو بغیر کسی واسطے کے ذہن کو اپنی موجودگی کا احساس دلا دیتی ہے۔

تعریف منطق اور غرض منطق کے لیے تمہید:

﴿عبارت﴾:

وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا غَيْرَ مُتَوَقِّفٍ عَلَى النَّظَرِ وَإِلَّا فَأَنْتَ مُسْتَغْنٍ عَنِ النَّظَرِ وَلَا

نَظَرِيًّا مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ وَإِلَّا لَدَارَ فَيَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ بَلْ بِمَرَاتِبَ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فَإِنَّ الدَّوْرَ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّسَلْسُلِ فَهُوَ بَاطِلٌ

﴿ترجمہ﴾:

ان دونوں (تصور اور تصدیق) میں سے ہر ایک ایسا بدیہی نہیں جو نظر وفکر پر موقوف نہ ہو ورنہ تو نظر وفکر سے مستغنی ہو جائے گا، اور نہ نظری ہے جو نظر پر موقوف ہو ورنہ دور لازم آئے گا، پھر شے کا اپنی ذات پر دو درجوں سے بلکہ غیر متناہی درجوں سے مقدم ہونا لازم آئے گا، کیونکہ دور تسلسل کو لازم کرنے والا ہے اور وہ باطل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلٍّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تعریف منطق اور غرض منطق کے لیے تمہید بیان کرنی ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نہ تو بدیہی ہیں اور نہ ہی تمام کے تمام نظری ہیں، بدیہی اس لیے نہیں کیونکہ ایسی صورت میں اِسْتِغْنَاء عَنِ النَّظَر (نظر وفکر سے بے نیاز ہونا) لازم آئے گا حالانکہ ہم نظر وفکر کے محتاج ہیں، اور تمام کے تمام نظری اس لیے نہیں کیونکہ نظری ہونے کی صورت میں دور لازم آتا ہے یا تسلسل لازم آتا ہے۔

اس طرح کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں جب بھی ہم کسی تصور کو حاصل کریں گے تو وہ !تصور آخر سے حاصل ہوگا، یا جس بھی تصدیق کو حاصل کرینگے تو وہ! تصدیق آخر سے حاصل ہوگی اور تصور آخر یا تصدیق آخر بھی چونکہ نظری ہے اب اس کی دو صورتیں ہیں، کہ اس کو پہلے تصور یا تصدیق سے حاصل کیا جائے گا یا کسی تیسرے تصور یا تصدیق سے، اگر اس دوسرے تصور یا تصدیق کو پہلے تصور یا تصدیق سے حاصل کیا جائے تو یہ دور ہے اور اگر اسے تیسرے تصور اور تیسری تصدیق سے حاصل کیا جائے اور تیسرے تصور اور تصدیق کو چوتھے تصور اور تصدیق سے تو اس طرح یہ لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، تو اُسے تسلسل کہتے ہیں۔ اور یہ دونوں (دور، تسلسل) باطل ہیں اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ وجہ بھی باطل ہوتی ہے، لہٰذا تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا، پس ثابت ہوا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نہ تو بدیہی ہیں اور نہ ہی تمام کے تمام نظری ہیں۔

علم کی دوسری تقسیم:

غَيْرَ مُتَوَقِّفٍ عَلَى: سے غرض مصنف علم کی دوسری تقسیم فرمارہے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

1: بدیہی: وہ علم جس کا حصول نظر وفکر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے سردی، گرمی کا علم۔

2: نظری: وہ علم جس کا حصول نظر وفکر پر موقوف ہو۔ جیسے عالم حادث ہے اس کا علم۔

دور کے بطلان پر دلیل اول:

فَیَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّیْءِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دور کے بطلان پر دلیل اول کو بیان کرنا ہے، کہ دور میں شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا دو مرتبہ سے لازم آتا ہے حالانکہ کسی شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا ایک مرتبہ کے لحاظ سے بھی باطل ہوا کرتا ہے، لہٰذا دو مرتبہ کے لحاظ سے مقدم ہونا بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا۔

❁ مرتبہ اول یہ ہے کہ شے خود اپنی ذات پر مقدم ہو، اور مرتبہ ثانی یہ ہے کہ جو چیز اس کی ذات پر مقدم ہو یہ اس پر بھی مقدم ہو جائے۔ مثلاً تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں جب ہم دو نظری تصوروں کو یا دو نظری تصدیقوں کو آ، بؔ فرض کرتے ہیں تو آ نظری ہونے کی وجہ سے بؔ پر موقوف ہوگا، اس صورت میں آ موقوف ہوگا اور بؔ موقوف علیہ ہوگا، اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے، پھر چونکہ بؔ بھی نظری ہے اس لیے وہ آ پر موقوف ہوگا،

اب شکل یہ ہوئی کہ صغریٰ آ، بؔ پر موقوف ہے، اور کبریٰ بؔ، آ پر موقوف ہے، تو پھر نتیجہ آ، آ پر موقوف ہوگا (یہ تقدم کا مرتبہ اولیٰ پایا گیا) اور پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ کبریٰ (بؔ، آ پر موقوف ہے) میں آ! اس (بؔ) پر مقدم ہے جو بؔ (صغریٰ میں) آ پر مقدم ہے، یعنی شے اس چیز پر مقدم ہو رہی ہے جو اس کی ذات پر مقدم تھی۔ تو یہ تقدم کا مرتبہ ثانی بھی پایا گیا کہ جو چیز اس کی ذات پر مقدم تھی یہ اس پر بھی مقدم ہوگئی، یہ باطل ہے اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ وجہ بھی باطل ہوتی ہے، لہٰذا دور بھی باطل ہوا۔

دور کے بطلان پر دوسری دلیل:

بَلْ بِمَرَاتِبَ غَیْرِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دور کے بطلان پر دوسری دلیل کو پیش کرنا ہے، کہ دور میں شے کا اپنی ذات پر غیر متناہی مراتب کے طور پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ کسی شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا ایک مرتبہ کے لحاظ سے بھی باطل ہوا کرتا ہے لہٰذا شے کا غیر متناہی مراتب کے طور پر اپنی ذات پر مقدم ہونا بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا۔

❁ رہی یہ بات کہ! شے کا اپنی ذات پر غیر متناہی مراتب کے طور پر مقدم ہونا کیسے لازم آتا ہے؟

تو جواباً عرض یہ ہے کہ دور سے تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل سے شے کا غیر متناہی مراتب کے طور پر اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آتا ہے لیکن یہاں تسلسل کو سمجھنے کے لیے دو باتیں سمجھنی ضروری ہیں۔

1: شے اور ذاتِ شے ایک ہی چیز ہیں یعنی جو حکم شے کا ہے وہی حکم ذاتِ شے کا ہے۔

2: موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان تغایر ضروری ہے۔

❁ اب ان دو باتوں کو سمجھ لینے کے بعد! ہم کہتے ہیں کہ جب آ، موقوف ہے آ پر، یعنی موقوف علیہ اور موقوف میں اتحاد ہے تو دوسرے قاعدے کی بناء پر ہم موقوف علیہ کی جانب لفظِ ذات کا اضافہ کریں گے اور کہیں گے کہ آ موقوف ہے ذاتِ آ پر، تو

پہلے قاعدے کی بناء پر موقوف علیہ اور موقوف میں اتحاد ثابت ہوگا پس آ کا ذاتِ آ پر موقوف ہونے کا معنیٰ بھی یہی ہوگا کہ ذاتِ آ! ذاتِ آ پر موقوف ہے۔اب جب دونوں (موقوف علیہ اور موقوف) متحد ہو گئے،تو تغایر ثابت کرنے کے لیے موقوف علیہ کی جانب لفظِ ذات کا اضافہ کریں گے اور کہیں گے ذاتِ آ موقوف ہے ذاتِ ذاتِ آ پر تو پھر پہلے قاعدے کی بناء پر موقوف علیہ اور موقوف میں اتحاد ثابت ہوگا پس ذاتِ آ کا ذاتِ ذاتِ آ پر موقوف ہونے کا معنیٰ ہی یہی ہوگا کہ ذاتِ ذاتِ آ! ذاتِ ذاتِ آ پر موقوف ہے،اب جب دونوں (موقوف علیہ اور موقوف) متحد ہو گئے،تو تغایر ثابت کرنے کے لیے موقوف علیہ کی جانب لفظِ ذات کا اضافہ کریں گے اور کہیں گے ذاتِ ذاتِ آ موقوف ہے ذاتِ ذاتِ ذاتِ آ پر تو پھر پہلے قاعدے کی بناء پر موقوف علیہ اور موقوف میں اتحاد ثابت ہوگا،تو تغایر ثابت کرنے کے لیے موقوف علیہ کی جانب لفظِ ذات کا اضافہ کریں گے اور کہیں گے کہ ذاتِ ذاتِ ذاتِ آ موقوف ہے ذاتِ ذاتِ ذاتِ ذاتِ آ پر،

❁ الغرض! پہلے قاعدے کی بناء پر اتحاد لازم آتا رہے گا اور دوسرے قاعدے کی بناء پر ہم موقوف علیہ کی جانب لفظِ ذات کا اضافہ کرتے رہیں گے،تو اس طرح یہ سلسلہ غیر متناہی حد تک جاری رہے گا اسی کا نام تسلسل ہے اسی تسلسل سے ذات کے غیر متناہی افراد کے اعتبار سے شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ کسی شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا ایک مرتبہ کے لحاظ سے بھی باطل ہوا کرتا ہے لہٰذا شے کا غیر متناہی مراتب کے طور پر اپنی ذات پر مقدم ہونا تو بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا،اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ وجہ بھی باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا دور بھی باطل ہوا۔

﴿عبارت﴾:

لِاَنَّ عَدَدَ التَّضْعِيْفِ اَزْيَدُ مِنْ عَدَدِ الْاَصْلِ وَكُلُّ عَدَدَيْنِ اَحَدُهُمَا اَزْيَدُ مِنَ الْاٰخَرِ فَزِيَادَةُ الزَّائِدِ بَعْدَ اِنْصِرَامِ جَمِيْعِ آحَادِ الْمَزِيْدِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْمَبْدَأَ لَا يُتَصَوَّرُ عَلَيْهِ الزِّيَادَةُ وَالْاَوْسَاطُ مُنْتَظِمَةٌ مُتَوَالِيَةٌ فَحِيْنَئِذٍ لَوْ كَانَ الْمَزِيْدُ عَلَيْهِ غَيْرَ مُتَنَاهٍ لَزِمَ الزِّيَادَةُ فِيْ جَانِبِ عَدَمِ التَّنَاهِيْ وَهُوَ بَاطِلٌ وَتَنَاهِي الْعَدَدِ يَسْتَلْزِمُ تَنَاهِيَ الْمَعْدُوْدِ فَتَدَبَّرْ

﴿ترجمہ﴾:

اس لیے کہ عددِ مضاعف اصل عدد سے زائد ہوتا ہے اور ہر دو ایسے عدد جن میں سے ایک عدد دوسرے کے مقابلے میں زائد ہو تو زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے،کیونکہ شروع عدد پر زیادتی متصور نہیں ہے اور درمیان کے عدد منتظم اور پے در پے ہیں،پس اس صورت میں اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زیادتی غیر متناہی جانب میں لازم آئے گی،اور یہ باطل ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو لازم کرتا ہے،لہٰذا غور کرلو۔

﴿تشریح﴾:

لِاَنَّ عَدَدَ التَّضْعِيْفِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تسلسل کے بطلان پر برہان تضعیف کو بیان کرنا

ہے، اور برھان تضعیف کو سمجھنا مقدماتِ خمسہ کے سمجھنے پر موقوف ہے، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے ان مقدماتِ خمسہ میں سے آخری تین مقدمات کا ذکر کیا ہے پہلے دو کا ذکر ان کے بدیہی ہونے کی وجہ سے نہیں کیا۔

1: دنیا میں جو بھی شے ہے وہ کسی نہ کسی عدد کے ساتھ ضرور مقید ہے۔

2: ہر عدد قابلِ تضعیف ہے، یعنی اسے دوگنا بھی کیا جاسکتا ہے۔

3: عددِ مضاعف اصل عدد سے زائد ہوگا۔ مثلاً جب دو کے عدد پر دو کا اضافہ کیا تو عددِ مضاعف چار ہوا، اب یہ عدد مضاعف (چار) اصل عدد یعنی دو سے زائد ہے۔

4: عددِ زائد کی زیادتی عددِ مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی۔

5: تناہیٔ عدد تناہیٔ معدود کو مستلزم ہے یعنی اگر کسی مقام پر پہنچ کر عدد ختم ہو جائے تو معدود یعنی جس چیز کو گنا جارہا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا۔

تسلسل کے بطلان پر دلیل تضعیف:

❁ ان مقدماتِ خمسہ کو سمجھ لینے کے بعد! ہم کہتے ہیں کہ اگر امور غیر متناہیہ کا وجود تسلیم کیا جائے تو وہ کسی نہ کسی عدد کے ساتھ مقید ضرور ہوں گے، اور پھر وہ عدد قابلِ تضعیف ہوگا، اور امورِ غیر متناہیہ کا عددِ مضاعف اصل عدد سے زائد ہوگا، اور عددِ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی، شروع میں نہیں ہوسکتی، ورنہ مبدأ (ابتدأ) مبدأ نہیں رہے گا، اور درمیان میں بھی نہیں ہوسکتی، ورنہ اعداد کی تنظیم وترتیب ختم ہو جائے گی، لہٰذا عددِ زائد کی زیادتی عددِ مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی، اور عددِ مزید علیہ کے تمام افراد کا ختم ہو جانا ہی عدد کا متناہی ہونا ہے، تو جب عدد متناہی ہوگیا تو عدد جس کو عارض ہے یعنی معدود وہ بھی متناہی ہوگیا حالانکہ اسے غیر متناہی فرض کیا گیا تھا، پس ایک ہی چیز کا متناہی و غیر متناہی ہونا لازم آیا جو کہ اجتماعِ متنافیین ہے اور اجتماعِ متنافیین محال ہے، اور جو مستلزمِ محال ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہٰذا تسلسل باطل ہوا۔

فَتَدَبَّرْ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ یا تو اس مقام کے مشکل ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

❁ یا ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے۔

﴿اعتراض﴾:

ہر چیز کا کسی نہ کسی عدد کے ساتھ مقید ہونا مطلقاً ہم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ چیز غیر متناہی نہ ہو، یعنی اگر وہ چیز غیر متناہی ہوئی تو وہ کسی عدد کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، پس جب آپ کی بیان کردہ دلیل کی بنیاد ہی باطل ہوگئی تو دعویٰ بھی باطل ہو جائیگا۔

﴿جواب﴾:

امورِ غیر متناہیہ میں کثرت ہوتی ہے اور کثرت تعددِ افراد کو کہتے ہیں، اور افراد بغیر عدد کے نہیں پائے جاتے، لہٰذا جہاں بھی کثرت پائی جائے گی، وہاں افراد بھی پائے جائیں گے، اور جہاں افراد پائے جائیں گے وہاں لازماً عدد بھی پایا جائیگا، پس ہماری بیان کردہ دلیل جوں کی توں رہی اس پر کسی قسم کا کوئی اعتراض نہ ہوا۔

﴿عبارت﴾:

لَايُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ وَلَابِالْعَكْسِ لِاَنَّ الْمُعَرِّفَ مَقُوْلٌ وَالتَّصَوُّرُ مُتَسَاوِیُ النِّسْبَةِ فَبَعْضُ كُلِّ وَاحِدٍ بَدِيْهِيٌّ وَبَعْضُهُ نَظْرِيٌّ

﴿ترجمہ﴾:

تصور کو تصدیق سے نہیں حاصل کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کا برعکس (تصدیق کو تصور سے بھی حاصل نہیں کیا جاسکتا) کیونکہ معرّف محمول ہوتا ہے اور تصور مساوی نسبت رکھنے والا ہے لہٰذا تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کا بعض بدیہی ہے اور بعض نظری ہے۔

﴿تشریح﴾:

لَايُعْلَمُ التَّصَوُّرُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

دور وتسلسل تو اس وقت لازم آتا ہے جب تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو نظری مانا جائے لیکن اگر ہم تمام تصورات کو بدیہی اور تمام تصدیقات کو نظری مان لیں یا اس کے برعکس مان لیں یعنی تمام تصدیقات کو بدیہی اور تمام تصورات کو نظری مان لیں تو پھر نہ تو استغناء عن النظر لازم آئے گا اور نہ ہی دور وتسلسل لازم آئے گا کیونکہ تصدیقاتِ نظریہ کو تصوراتِ بدیہیہ سے حاصل کیا جائے گا یا تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے گا۔

﴿جواب﴾:

یہ تو تب ہوسکتا ہے جب تصورات کو تصدیقات سے اور تصدیقات کو تصورات سے حاصل کیا جاسکتا ہو، حالانکہ تصور کو تصدیق سے اور تصدیق کو تصور سے حاصل نہیں کیا جاسکتا بلکہ تصورات کو تصوارت سے اور تصدیقات کو تصدیقات سے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔

تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا جاسکتا:

لِاَنَّ الْمُعَرِّفَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اگر تمام تصورات نظری ہوں، اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں پس تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے، تو ایسی صورت میں تصور مُعَرَّف ہوگا اور تصدیق مُعَرِّف یعنی تعریف ہوگی، اور تصدیق کا تصور کے لیے مُعَرِّف ہونا باطل ہے کیونکہ مُعَرِّف مُعَرَّف پر محمول ہوتا ہے جبکہ تصدیق تصور کے لیے امر مبائن ہے یعنی یہ دونوں متبائن ہیں، اور امر مبائن کا حمل امر مبائن پر نہیں ہوسکتا۔

تصدیق کو تصور سے حاصل نہیں کیا جاسکتا:

وَالتَّصَوُّرُ مُتَسَاوِی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ تصدیق کو تصور سے حاصل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اگر تمام تصدیقات نظری ہوں، اور تمام تصورات بدیہی ہوں پس تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے تو ایسی صورت میں تصدیق مُعَرَّف ہوگی اور تصور اس کے لیے مُعَرِّف یعنی تعریف ہوگا، اور تصور کا تصدیق کے لیے مُعَرِّف ہونا درست نہیں کیونکہ مُعَرِّف وہ ہوتا ہے جو مُعَرَّف کے لیے علتِ مرجحہ ہو یعنی مُعَرَّف کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ میں قَائِمٌ، جبکہ تصور تصدیق کے لیے علتِ مرجحہ نہیں بلکہ متساوی النسبۃ ہے یعنی تصدیق ہو تب بھی تصور رہے گا تصدیق نہ ہو تب بھی رہے گا جیسے کلام کے لیے کلمہ متساوی النسبۃ ہے اور متساوی النسبۃ علتِ مرجحہ نہیں بن سکتی۔

فَبَعْضُ کُلٍّ وَاحِدٍ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ عبارت (وَلَیْسَ الْکُلُّ مِنَ الخ) کا نتیجہ بیان کیا جارہا ہے کہ جب وہ چاروں احتمال ہی باطل ہو گئے یعنی......

1: تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں۔

2: تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہوں۔

3: تمام تصورات نظری ہوں اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں۔

4: تمام تصدیقات نظری ہوں اور تمام تصورات بدیہی ہوں۔

❁ تو پھر نتیجہ یہ نکلا کہ بعض تصوارت بدیہی ہیں اور بعض تصورات نظری ہیں، اور اسی طرح بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات نظری ہیں، اور تصورات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے اور تصدیقات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَالْبَسِيْطُ لَايَكُوْنُ كَاسِبًا فَلَابُدَّ مِنْ تَرْتِيْبِ اُمُوْرٍ لِلْاِكْتِسَابِ وَهُوَ النَّظْرُوَ الْفِكْرُ

﴿ترجمہ﴾:

بسیط کاسب نہیں ہوتا پس اکتساب کے لیے امور کو ترتیب دینا ضروری ہے اور یہی نظر و فکر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْبَسِيْطُ لَايَكُوْنُ الخ: سے غرض مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اور ضمناً ایک اختلافی مسئلہ میں اپنا مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

علم منطق کو ایجاد کیوں کیا گیا ہے اس کی تو ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ مُعَرَّف (تعریف) بسیط ہوتا ہے مرکب نہیں ہوتا، تو جب مُعَرِّف (تعریف) امر بسیط ہے، اس میں ترکیب نہیں ہے تو ترتیب بھی نہیں ہوگی، اور جب ترتیب نہیں ہوگی تو غلطی کے وقوع کا اندیشہ بھی نہیں ہوگا اور نہ ہی قانون منطق کی طرف حاجت ہوگی۔

﴿جواب﴾:

مُعَرِّف مُعَرَّف کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے یعنی مُعَرِّف کاسب ہوتا ہے جبکہ امر بسیط کاسب ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ اگر امر بسیط کو کاسب مانا جائے تو اس کے مکتسب (مُعَرَّف) کی دو صورتیں ہیں۔(۱) بسیط ہوگا۔ (۲) مرکب ہوگا۔

اگر مکتسب بسیط ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ مُعَرَّف کا عین ہے یا غیر، اگر عین مانا جائے تو باطل کیونکہ اس سے شے کا مقدم ہونا اپنی ذات پر لازم آئے گا، جس کا بطلان ماقبل میں کر دیا گیا ہے۔ اور اگر غیر ہو تو پھر مُعَرِّف اور مُعَرَّف میں تباین ہوگا اس کا بطلان بھی ماقبل میں ہو چکا ہے۔

اور اگر مکتسب مرکب ہے تو اس کے لیے امر بسیط کاسب ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ مرکب میں تو جنس اور فصل ہوتی ہے جب کہ امر بسیط میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں، تو جب امر بسیط کاسب نہیں ہو سکتا تو پھر لازماً کاسب امر مرکب ہوگا، مرکب میں چونکہ کئی چیزیں ہوتی ہیں اس لیے ان میں ترتیب کی ضرورت ہوگی، اور ترتیب میں غلطی کا احتمال بھی ہوگا، لہٰذا غلطی سے بچنے کے لیے علم منطق کی بھی ضرورت ہوگی۔

کاسب کا معنیٰ و مفہوم:

کاسب اکسب سے ہے، اور کسب کا معنیٰ ہے "مشقت جھیل کر کسی قانون اور آلہ کے ذریعے کسی شے کو دریافت

کرنا" پس کاسب کے معنیٰ یہ ہیں "وہ تصور یا تصدیق جس سے قانون کے ذریعے مجہول اور نظری تک رسائی حاصل کی جائے" قانون کا مکمل استعمال اس وقت ہوگا کہ جب وہ تصور یا تصدیق بدیہی ہو اور مرکب ہو، کیونکہ امر بسیط کاسب نہیں ہوسکتا۔

کاسب اور معرِف میں فرق:

کاسب اور مُعَرِّف (تعریف) میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، کاسب خاص ہے اور مُعَرِّف عام ہے یعنی ہر کاسب تو مُعَرِّف ہوگا لیکن ہر مُعَرِّف کاسب نہیں ہوگا کیونکہ مُعَرِّف تو امر بسیط بھی ہوسکتا ہے جبکہ کاسب بسیط نہیں ہوتا بلکہ مرکب ہوتا ہے۔

اختلافی مسئلہ:

علمائے مناطقہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ امر بسیط کاسب ہے یا کہ نہیں، بعض مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ امر بسیط کاسب ہوتا ہے اور بعض مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ امر بسیط کاسب نہیں ہوتا، یہی دوسرا نظریہ مصنف علیہ الرحمۃ کا ہے۔

ترتیب کا نام ہی نظر وفکر ہے:

یہاں سے غرض مصنف گزشتہ دعویٰ کا نتیجہ بیان کرنا ہے، کہ جب یہ طے ہوگیا کہ امر بسیط کاسب نہیں ہوسکتا، تو اسی سے یہ نتیجہ نکلا کہ مجہول کو حاصل کرنے کے لیے چند معلومات کو ترتیب دینا ضروری ہے، اور اسی ترتیب کا نام ہی نظر وفکر ہے۔

لفظِ نظر کے معنیٰ کا تعین:

مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظِ نظر کے بعد لفظِ فکر لا کر لفظِ نظر کے معنیٰ کو متعین کیا ہے، کیونکہ نظر کا معنیٰ دیکھنا بھی ہوتا ہے، رعایت کرنا بھی ہوتا ہے، لیکن یہاں یہ بمعنیٰ فکر ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَهٰهُنَا شَكٌّ خُوْطِبَ بِهٖ سُقْرَاطُ وَهُوَ اَنَّ الْمَطْلُوْبَ اِمَّا مَعْلُوْمٌ فَالطَّلَبُ تَحْصِيْلُ الْحَاصِلِ اَوْ اِمَّا مَجْهُوْلٌ فَكَيْفَ الطَّلَبُ اُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مَعْلُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ وَمَجْهُوْلٌ مِنْ وَجْهٍ

﴿ترجمہ﴾:

اور یہاں ایک شک ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنایا گیا تھا، اور وہ یہ ہے کہ مطلوب یا معلوم ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہے یا مجہول ہے تو اس کی طلب کیسے ہوسکتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا تھا کہ وہ من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَھٰھُنَا شَکٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، یاد رہے کہ یہ وہ اعتراض ہے جسے سقراط کے شاگرد نے سقراط کی موجودگی میں اپنے ایک ساتھی سے کیا تھا اور اس کا جواب اسے اس کے ساتھی نے دیا تھا۔

﴿اعتراض﴾:

جس چیز کو (مجہول نظری کو) آپ حاصل کرنا چاہتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ پہلے سے معلوم ہوگا یا وہ مجہول ہوگا، اگر وہ (مجہول نظری) پہلے سے معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ اور اگر وہ مجہول ہے تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی (یعنی اس چیز کو طلب کرنا جس کے بارے میں کچھ بھی علم نہ ہو) اور یہ باطل ہے۔

- الغرض! مطلوب (مجہول نظری) کو کسی طرح بھی حاصل نہیں کیا جاسکتا۔
- اُجِیْبَ بِاَنَّہٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔

﴿جواب﴾:

کہ ہم جس مطلوب کو حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے، نہ تو من کل الوجوہ معلوم ہے کہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے اور نہ ہی من کل الوجوہ مجہول ہے کہ مجہول مطلق کی طلب لازم آئے۔

سَقْرَاطُ: (سین کے فتحہ کیساتھ اور قاف کے سکون کیساتھ)

سقراط! سقراطیس کا مخفف ہے، جس کا معنی ہے عدل کے دامن کو تھامنے والا یہ افلاطون کے استاذ ہیں اور حکیم فیثا غورث کے شاگرد ہیں، اور فیثا غورث حضرت سیدنا سلیمان علیہ السلام کے شاگرد ہیں، تو سقراط حضرت سلیمان علیہ السلام کے تلمیذ بھی ہوئے۔

﴿عبارت﴾:

فَعَادَ قَائِلًا اَلْوَجْهُ الْمَعْلُوْمُ مَعْلُوْمٌ وَالْوَجْهُ الْمَجْهُوْلُ مَجْهُوْلٌ وَحَلُّهٗ اَنَّ الْوَجْهَ الْمَجْهُوْلَ لَيْسَ مَجْهُوْلًا مُطْلَقًا حَتّٰى يَمْتَنِعَ الطَّلَبُ فَاِنَّ الْوَجْهَ الْمَعْلُوْمَ وَجْهُهٗ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْمَطْلُوْبَ الْحَقِيْقَةُ الْمَعْلُوْمَةُ بِبَعْضِ اِعْتِبَارَاتِهَا هٰذَا

﴿ترجمہ﴾:

تو معترض پھر لوٹ کر کہنے لگا، کہ وجہ معلوم معلوم ہے اور وجہ مجہول مجہول ہے، اور اس کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول! مجہول مطلق نہیں کہ اس کی طلب ممتنع ہو، کیونکہ وجہ معلوم بھی تو اس کی ایک وجہ ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مطلوب ایسی حقیقت ہوتی ہے جو بعض اعتبارات سے معلوم ہوتی ہے، اسے پکڑلو۔

﴿تشریح﴾:

فَعَادَ قَائِلًا الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ جواب پر کیئے گئے اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ ہمارا مطلوب (مجہول نظری) من وجہ معلوم ہوتا ہے اور من وجہ مجہول، یعنی اس کی ایک جہت معلوم ہوتی ہے اور ایک جہت مجہول، سوال یہ ہے کہ آپ اس میں سے کونسی جہت معلوم کرنا چاہتے ہیں معلوم یا مجہول؟ اگر معلوم کو حاصل کرنا چاہیں گے تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئیگی، اور اگر مجہول کو حاصل کرنا چاہیں گے تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئیگی، الغرض! گزشتہ اعتراض جوں کا توں ہے۔

❁ وَحَلُّهُ اَنَّ الْوَجْهَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔

﴿جواب﴾:

ہمارا مطلوب من وجہ مجہول ہے، لیکن پھر بھی مجہول مطلق کو طلب کی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ یہ خرابی تو تب لازم آئے جب وجہ مجہول، من کل الوجوہ مجہول ہو، حالانکہ وجہ مجہول من کل الوجوہ مجہول نہیں، بلکہ اس کی ایک وجہ معلوم بھی ہے۔ تو جب وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ تعلق ہوا تو اسے مجہول مطلق کیسے کہہ سکتے ہیں۔

اَلَا تَرٰى الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب پر بطورِ تائید دلیل پیش کرنا ہے۔

کہ آپ جانتے ہیں کہ مطلوب و مقصود وہ حقیقت ہوا کرتی ہے جو بعض اعتبار سے معلوم ہوتی لیکن پھر بھی اسے بعض دوسرے اعتبار سے حاصل کیا جاتا ہے، جیسے ایک شے کو ہم ذاتیات کے اعتبار سے جانتے ہوں لیکن عرضیات کے اعتبار سے نہ جانتے ہوں، اب اس شے کو عرضیات کے اعتبار سے جاننے میں کیا خرابی ہے؟ الغرض! یہ اصول ہمارے مقصود و مطلوب (مجہول نظری) پر بھی منطبق ہوتا ہے، لہٰذا اشکال نہ رہا۔

❁ هٰذَا: یا تو اصل میں خُذْ هٰذَا ہے، کہ اس کا فعل (خُذْ) یہاں محذوف ہے یا هٰذَا میں هَا اسم فعل بمعنی خُذْ ہے اور ذَا اسم اشارہ مفعول بہ ہے۔

﴿عبارت﴾: وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيْبٍ مُفِيْدًا وَلَا طَبْعِيًّا وَمِنْ ثَمَّ تَرَى الْاٰرَاءَ مُتَنَاقِضَةً فَلَا بُدَّ

مِنْ قَانُوْنٍ عَاصِمٍ عَنِ الْخَطَاءِ فِيْهِ وَهُوَ الْمَنطِقُ

﴿ترجمہ﴾:
اور ہر ترتیب بذاتِ خواد مفید نہیں، اور نہ ہی طبعی ہے، اسی وجہ سے آپ عقلاء کی آراء متصادم دیکھتے ہیں، لہٰذا ایسا قانون ضروری ہے جو ترتیب میں واقع ہونے والی خطاء سے بچانے والا ہو اور وہ قانون منطق ہے۔

﴿تشریح﴾:
وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيْب الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، قبل الاعتراض وجواب تمہیداً تین باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

1: مطلوب (مجہول نظری) کو حاصل کرنے کے لیے امور معلومہ کی ترتیب دینا ضروری ہے، اور ترتیب میں کبھی خطاء بھی واقع ہو جاتی ہے، جس سے بچنے کے لیے قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔

2 ترتیب کی تعریف: جَعْلُ كُلِّ شَيْءٍ فِيْ مَرْتَبَتِهٖ (ہر شے کو اس کے مرتبہ میں رکھنا)

3: ترتیب طبعی کی تعریف: وہ ترتیب جس سے فطرتِ انسانی خود بخود مطلوب تک پہنچ جائے۔

﴿اعتراض﴾:
علم منطق کی ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ ہر ترتیب بذاتِ خود مفید ہے یا ہر ترتیب طبعی ہے۔

❁ مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب ترتیب وجود میں آجائے تو غلطی کے وقوع کے امکان کے بغیر ہی مقصود ومطلوب حاصل ہو جائیگا، کیونکہ ترتیب نام ہے ہر شے کو اپنے مقام ومرتبہ میں رکھنے کا، جب ہر شے اپنے مقام ومرتبہ میں رکھی ہوئی ہوگی تو غلطی کیسے واقع ہوگی۔

❁ اور طبعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب ترتیب حاصل ہو جائے تو طبعیتِ انسانی خود بخود مطلوب تک پہنچ جائے یعنی اگر ترتیب میں کوئی کمی رہ بھی گئی تو طبعیتِ انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے اس کی درستگی کر کے مطلوب تک رسائی حاصل کر لی جائے۔

❁ الغرض! جب ترتیب بذاتِ خود مفید ہے یا طبعی ہے تو اولاً ترتیب میں غلطی واقع ہو سکتی نہیں، اگر واقع ہو بھی جائے تو عقل انسانی اور طبعیتِ انسانی اس کے ازالہ کے لیے موجود ہیں۔ تو پھر علم منطق کی ضرورت ہی نہیں تھی، اسے کیوں وضع کیا گیا؟

﴿جواب﴾: ہم یہ بات ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ترتیب مطلوب کے حصول کے لیے مفید ہے، یا ہر ترتیب طبعی ہے کہ جس کے ذریعے عقل انسانی خود بخود مطلوب تک رسائی حاصل کر لیتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو عقلاء کی آراء میں تناقض واقع نہ ہوتا، حالانکہ وہ واقع ہوا ہے۔

چنانچہ بعض عقلاء نے امور معلومہ کو یوں ترتیب دیا کہ اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ پس

یہ عقلاء حدوث عالم (عالم مسبوق بالعدم ہے) کے قائل ہوئے۔ اور بعض نے امور معلومہ کو یوں ترتیب دیا کہ اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مَاهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ فَهُوَ قَدِيْمٌ فَالْعَالَمُ قَدِيْمٌ پس یہ عقلاء قِدمِ عالم (عالم غیر مسبوق بالعدم ہے یعنی اس سے پہلے عدم نہیں تھا) کے قائل ہوئے۔

پس ثابت ہوا کہ نہ تو ہر ترتیب بذاتِ خود مفید ہے اور نہ ہی عقل انسانی اور فطرتِ انسانی کے ذریعے ہر ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچا جا سکتا ہے، لہٰذا ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچائے، تو اس قانون کا نام منطق ہے۔

﴿سوال﴾:

آپ نے کہا ہے کہ عقل انسانی اور فطرتِ انسانی کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے نہیں بچا جا سکتا ہے لہٰذا علم منطق کی ضرورت ہوئی، اب سوال یہ ہے کہ علم منطق بھی تو دلائل عقلیہ کا نام ہے جب عقل انسانی مطلوب (مجہول نظری) کو حاصل کرنے کے لیے ناکافی ہے تو پھر علم منطق مطلوب (مجہول نظری) کو حاصل کرنے کے لیے کافی کیسے ہو سکتی ہے؟

﴿جواب﴾:

علم منطق صرف دلائل عقلیہ کا نام نہیں بلکہ ان قوانین کا نام ہے جو منجانب اللہ ہیں اور منجانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، علمائے مناطقہ کے وضع کردہ نہیں، علماء نے تو فقط انہیں ترتیب دیا ہے جیسے نحو کے قوانین نحات سے پہلے ہی موجود تھے، اسی طرح علم منطق کے قوانین بھی پہلے سے موجود تھے انہیں مناطقہ نے تو فقط ترتیب دیا ہے اور قانون کا نام دیا ہے۔ اصلاً ہر علم کا واضع اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہے۔

فَلَا بُدَّ مِنَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ دعویٰ (وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيْبِ الخ) کا نتیجہ بیان کرنا ہے اور ضمناً تعریف منطق اور غرض منطق کو بیان کرنا ہے۔

تعریف منطق:

علم منطق ایک ایسا قانون ہے جس کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے حفاظت ہو۔

غرض منطق: ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچنا۔

وَهُوَ الْمَنْطِقُ الخ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

﴿وہم﴾:

گزشتہ مقدمات سے تو قانون کی طرف احتیاج ثابت ہوئی ہے نہ کہ علم منطق کی طرف۔ تو اس وہم کا جواب دیا کہ

وہ قانون منطق ہے۔

﴿سوال﴾: علم منطق تو قوانین کا مجموعہ ہے اسے قانون واحد سے کیوں تعبیر کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾:

1: اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ منطقی قوانین جہت واحدہ یعنی ضبط میں اشتراک کی وجہ سے قانون واحد کے مرتبہ پر ہیں، یعنی منطقی قوانین مضبوط ہیں۔

2: یہاں مجازاً واحد بول کر جمع مراد لیا گیا ہے، اہل عرب کبھی واحد بول کر جمع اور کبھی جمع بول کر واحد مراد لے لیتے ہیں۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

﴿عبارت﴾: وَمَوْضُوْعُهُ الْمَعْقُوْلَاتُ مِنْ حَيْثُ الْإِيْصَالِ اِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ

﴿ترجمہ﴾: اس کا موضوع معقولات ہیں تصور اور تصدیق تک پہنچانے کی حیثیت سے۔

﴿تشریح﴾: موضوع منطق

وَمَوْضُوْعُهُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مقدمۃ العلم کے تحت بیان کردہ اشیاء ثلاثہ (تعریف، موضوع، غرض) میں سے تیسری چیز کو بیان کرنا ہے، اور وہ منطق کا موضوع ہے، اور ضمناً ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بھی بیان کرنا ہے۔

معقول کا معنی اور تقسیم:

اَلْمَعْقُوْلَات: معقول کی جمع ہے اور معقول ہر وہ چیز ہے جو انسانی ذہن میں پائی جائے۔

معقول کی دو قسمیں ہیں۔ (1) معقول اولی۔ (2) معقول ثانوی

❁ اگر معقول کا مصداق خارج میں پایا جائے تو اسے معقول اولی کہتے ہیں، جیسے زید، عمرو وغیرہ اور اگر معقول کا مصداق خارج میں نہ پایا جائے تو اسے معقول ثانوی کہتے ہیں جیسے انسان کا کلی ہونا، کہ خارج میں انسان کلی ہو کر نہیں پایا جاتا بلکہ کسی نہ کسی جزئی کے تحت پایا جاتا ہے۔

علم منطق کا موضوع معقولات اولیہ ہیں یا ثانویہ یا مطلقاً؟

علمائے مناطقہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ علم منطق کا موضوع معقولات اولیہ ہیں یا ثانویہ یا مطلقاً؟ متاخرین مناطقہ مطلقاً معقولات کو علم منطق کا موضوع قرار دیتے ہیں کہ خواہ اولیہ ہوں یا ثانویہ مصنف علیہ الرحمۃ نے بھی مطلقاً معقولات کو ذکر کر کے متاخرین کے مذہب کو سراہا ہے۔

مِنْ حَيْثُ الْإِيْصَالِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ موضوع کے لیے

ایک شرط بیان کرنی ہے کہ علم منطق کا موضوع وہ معقولات (معلومات) ہیں جو مجہولات تصوریہ یا مجہولات تصدیقیہ تک پہنچانے والی ہوں، اگر وہ معلومات مجہولات تک پہنچانے والی نہ ہوں تو علم منطق کا موضوع نہیں۔

﴿فائدہ﴾:

1: حَیْثُ کا ماقبل مُحَیَّث اور مابعد حیثیت کہلاتا ہے۔ جیسے زَیْدٌ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ اِنْسَانٌ میں زید مُحَیَّث ہے اور انسان حیثیت ہے۔

حیثیت کی اقسام اور تعریفات امثلہ:

حیثیت کی تین قسمیں ہیں (1) اطلاقیہ۔ (2) تقییدیہ۔ (3) تعلیلیہ

حیثیت اطلاقیہ:

وہ حیثیت ہے کہ جس سے مُحَیَّث میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ حیثیت اور مُحَیَّث ایک دوسرے کا عین ہوتے ہیں۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ

حیثیت تقییدیہ:

وہ حیثیت ہے جو مُحَیَّث کے لیے قید ہو، اور ان دونوں (مُحَیَّث اور حیثیت) کے اجتماع پر تیسری شے کا حکم لگایا جائے۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ کَاتِبٌ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ اس میں مُحَیَّث مع الحیثیت یعنی انسان مع الکاتب پر تحریک اصابع کا حکم لگایا گیا ہے۔

حیثیت تعلیلیہ:

وہ حیثیت ہے جو مُحَیَّث پر حکم لگائے جانے کی علت بیان کردے۔ جیسے زَیْدٌ مُکْرَمٌ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ عَالِمٌ

❁ رہی یہ بات! کہ یہاں (مِنْ حَیْثُ الْاِیْصَال) پر حیثیت کی کونسی قسم مراد ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ شارحین کا اس امر میں اختلاف ہے، کچھ نے حیثیت تقییدیہ کو مانا ہے اور کچھ نے حیثیت تعلیلیہ کو مانا ہے، لیکن میرے (محمد یوسف القادری کے) نزدیک یہ حیثیت تعلیلیہ ہی ہے تقییدیہ نہیں ہوسکتی کیونکہ حیثیت تقییدیہ میں حیثیت! مُحَیَّث کی قید ہونے کے ساتھ دونوں (مُحَیَّث اور حیثیت) پر تیسری شے کا حکم لگایا جاتا ہے، اور یہاں کوئی تیسری شے مذکور نہیں، جبکہ تعلیلیہ میں حیثیت! مُحَیَّث پر حکم لگائے جانے کی علت بیان کرتی ہے، یہاں پر بھی حیثیت (مِنْ حَیْثُ الْاِیْصَال) مُحَیَّث (مَوْضُوْعہ) پر حکم لگائے جانے کی علت بیان کررہی ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

اصول المطالب کا بیان

﴿عبارت﴾: وَمَا يُطْلَبُ بِهِ التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيقُ يُسَمّٰى مَطْلَبًا وَاُمَّهَاتُ الْمَطَالِبِ اَرْبَعٌ مَاوَاَيٌّ وَهَلْ وَلِمَ

﴿ترجمہ﴾: اور جس لفظ کے ذریعے تصور یا تصدیق کو طلب کیا جائے اسے مطلب کہتے ہیں، اور اصول مطالب چار ہیں۔مَا، اَيٌّ، هَلْ، لِمَ ۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں چونکہ کسب واکتساب کا ذکر ہورہا تھا اور کسب میں طلب مجہول ہوا کرتی ہے اور طلب کے وجود کے لیے طالب ومطلوب کے ساتھ ساتھ آلۂ طلب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے، اسی لیے مصنف علیہ الرحمۃ یہاں آلۂ طلب کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ جس لفظ کے ذریعے سائل مخاطب سے یا اپنے ذہن سے کسی تصور یا تصدیق کو طلب کرتا ہے اس لفظ کو مَطْلَب کہتے ہیں۔

مطلب کونسا صیغہ ہے؟

مَطْلَب قیاساً بکسر المیم اسم آلہ کا صیغہ ہونا چاہیئے تھا، لیکن میم کے فتحہ کے ساتھ مشہور ہو گیا ہے، لہٰذا اب یہی کہا جائیگا کہ یا تو یہ اسم ظرف ہے یا مصدر میمی ہے جو کہ مجازاً اسم آلہ کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔

اُمَّهَاتُ الْمَطَالِب:

امھات بمعنیٰ اصول ہے، جس سے اشارہ اس امر کی طرف بھی ہے کہ کچھ مطالب فروع بھی ہیں، الغرض! اصول المطالب چار ہیں، جو کہ یہ ہیں، (۱)مَا (۲)اَيٌّ (۳)هَلْ (۴)لِمَ ۔

ان میں سے مَا اور اَيٌّ مطالبِ تصوریہ ہیں، اور هَلْ اور لِمَ مطالبِ تصدیقیہ ہیں۔

مطالبِ تصوریہ کا بیان

﴿عبارت﴾:

فَمَا لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ بِحَسْبِ شَرْحِ الْاِسْمِ فَتُسَمّٰى شَارِحَةً اَوْ بِحَسْبِ الْحَقِيْقَةِ فَحَقِيْقِيَّةٌ وَاَيٌّ لِطَلَبِ الْمُمَيِّزِ بِالذَّاتِيَاتِ اَوْ بِالْعَوَارِضِ

﴿ترجمہ﴾: پس مَا یا تو اس تصور کو طلب کرنے کے لیے ہے جو اسم کی تشریح کے اعتبار سے ہوتا ہے اس صورت میں مَا کا

نام شارحہ ہے، یا اس تصور کو طلب کرنے کے لیے ہے جو حقیقت کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس صورت میں مَا کا نام حقیقیہ ہے اور اَیٌّ ممیز ذاتی یا ممیز عرضی کو طلب کرنے کے لیے ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے اجمالاً اصول المطالب کا ذکر کیا تھا جبکہ یہاں ہر ایک کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

مَا: مطالبِ تصوریہ میں سے پہلا مطلب ما ہے جو طلب تصور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اس کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے۔

1: یا تو اس سے فقط مُعَرَّف کی شرح لفظی مقصود ہوتی ہے قطع نظر اس کے کہ مُعَرَّف خارج میں موجود بھی ہے یا کہ نہیں۔ جیسے مَا الْعَنْقَاءُ

2: یا پھر اس سے مُعَرَّف کی حقیقت کو طلب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جیسے مَا الْاِنْسَانُ

پہلی صورت میں ما! مائے شارحہ کہلاتی ہے اور دوسری صورت میں ما! مائے حقیقیہ کہلاتی ہے،

مائے شارحہ اور مائے حقیقیہ میں فرق:

مائے شارحہ کے ذریعے موجود و معدوم دونوں کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، جبکہ مائے حقیقیہ کے ذریعے فقط موجود کے بارے مین سوال کیا جاتا ہے۔

وَاَیٌّ لِطَلَبِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دوسرے مطلب تصور کو بیان کرنا ہے اور وہ اَیٌّ ہے، اَیٌّ سے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو چیز مُعَرَّف کو اس کے ماسوا سے ممتاز کر دے پھر ممتاز کرنے والی چیز یا تو مُعَرَّف کی ذات میں داخل ہوگی یا اس کی ذات سے خارج ہوگی، اگر داخل ہو تو وہ ممیز ذاتی ہے اور اگر خارج تو وہ ممیز عرضی ہے۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ پس اگر جواب میں ناطق واقع ہو تو وہ ممیز ذاتی ہے لیکن اگر ضاحک آئے تو وہ ممیز عرضی ہے۔

مطالبِ تصدیقیہ کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَهَلْ لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ بِوُجُوْدِ شَيْءٍ فِيْ نَفْسِهِ فَتُسَمّٰى بَسِيْطَةً اَوْ عَلٰى صِفَةٍ فَمُرَكَّبَةٌ وَلِمَ لِطَلَبِ الدَّلِيْلِ لِمُجَرَّدِ التَّصْدِيْقِ اَوْ لِلْاَمْرِ بِحَسْبِ نَفْسِهِ

﴿ترجمہ﴾: اور ھل یا تو بذات خود کسی شے کے پائے جانے کی تصدیق کو طلب کرنے کے لیے ہے، تو اس ھل کا نام بسیطہ ہے، یا کسی شے کے کسی صفت پر پائے جانے کی تصدیق کو طلب کرنے کے لیے ہے، تو اس ھل کا نام مرکبہ ہے، اور لِمَ یا تو محض

تصدیق کی طلب کرنے کے لیے ہے یا کسی حکم کی نفس الامری دلیل کو طلب کرنے کے لیے ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں مطالب تصوریہ کا بیان ہوا، اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ مطالب تصدیقیہ کا بیان فرما رہے ہیں، ان میں سے پہلا مطلب تصدیق اصل ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

(1) بسیطہ۔ (2) مرکبہ۔

ھل بسیطہ:

وہ ھَلْ ہے کہ جس کے ذریعے فقط مُعَرَّف کے وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے اور اس چیز کا لحاظ نہیں کیا جاتا کہ یہ وجود کسی صفت سے متصف بھی ہے یا نہیں۔ جیسے ھَلِ الْعَنْقَاءُ مَوْجُوْدٌ

ھل مرکبہ:

وہ ھَلْ ہے کہ جس کے ذریعے مُعَرَّف کے وجود کے ساتھ ساتھ صفت کی بھی تصدیق مطلوب ہوتی ہے، یعنی وجود کے ساتھ ساتھ یہ بھی ملحوظ ہوتا ہے کہ اس میں یہ صفت ہے یا کہ نہیں۔

جیسے ھَلِ الْاِنْسَانُ عَالِمٌ ۔

وَلِمَ لِطَلَبِ الدَّلِیْلِ الخ:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ دوسرے مطلب تصدیق کو بیان کر رہے ہیں، اور وہ لِــمَ ہے، اس سے کسی شے کی دلیل مطلوب ہوتی ہے، جس کی دو صورتیں ہیں۔

1: یا اس کے ذریعے ایسی دلیل وعلت کو طلب کیا جاتا ہے جو محض تصدیق اور یقین کے لیے مفید ہو لیکن واقع میں وہ دلیل وعلت نہ ہو۔ جیسے کہا جائے لِمَ کَانَ ھٰذَا مُتَعَفِّنَ الْاَخْلَاطِ اور جواب یوں دیا جائے لِاَنَّہٗ مَحْمُوْمٌ، اب تعفن اخلاط کے لیے حُمّٰی کو علت قرار دیا گیا ہے حالانکہ حُمّٰی تعفن اخلاط کے لیے واقع میں علت نہیں بلکہ واقع میں تعفن اخلاط حُمّٰی کے لیے علت ہوا کرتی ہے۔

﴿نوٹ﴾: اس دلیل کو دَلِیْلِ اِنّی کہا جاتا ہے۔

2: یا پھر لِمَ کے ذریعے ایسی دلیل کو طلب کیا جاتا ہے جو واقع اور نفس الامر میں بھی علت اور دلیل ہو، جیسے کہا جائے لِمَ کَانَ ھٰذَا مَحْمُوْمًا اور جواب یہ دیا جائے لِاَنَّہٗ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ، اب یہاں حُمّٰی کے لیے تعفنِ اخلاط کو علت قرار دیا گیا ہے اور واقع میں بھی ایسے ہی ہے۔

﴿نوٹ﴾: اس دلیل کو دَلِیْلِ لِمّی کہا جاتا ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَاَمَّا مَطْلَبُ مَنْ وَكَمْ وَكَيْفَ وَاَيْنَ وَمَتٰى فَهِيَ اِمَّاذُنَابَاتٌ لِلاَيٍّ اَوْمُنْدَرَجَةٌ فِي الْهَلِ الْمُرَكَّبَةِ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال! مطلب من اور کم اور کیف اور این اور متیٰ یا تو یہ ای کے تابع ہیں یا ہل مرکبہ کے تحت داخل ہیں۔

﴿تشریح﴾: اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے ماقبل میں مطالب کا حصر اقسام اربعہ میں کیا ہے، یہ درست نہیں کیونکہ ان مطالب اربعہ (مَا، اَیٌّ، ھَلْ، لِمَ) کے علاوہ بھی تو مطالب ہیں۔ جیسے مَنْ وَكَمْ وَكَيْفَ وَاَيْنَ وَمَتٰى

﴿جواب﴾: ہم نے مطلقاً مطالب کا حصر اقسام اربعہ میں نہیں کیا تھا بلکہ اصول مطالب کا کیا تھا، رہی بات مَنْ، كَمْ، كَيْفَ، اَيْنَ اور مَتٰى کی! یہ اصول مطالب نہیں ہیں بلکہ فروع مطالب ہیں، یہ یا تو اَیٌّ کے تابع ہیں یا ھَلْ مرکبہ کے تابع ہیں۔

اَیٌّ کے تابع ہونے کی وجہ:

چونکہ اَیٌّ سے تمیز مقصود ہوتا ہے اور اسی طرح ان سے بھی تمیز مقصود ہوتا ہے۔

- مَنْ سے تمیز شخصی مقصود ہوتا ہے۔
- كَمْ سے تمیز مقداری یا تمیز عددی مقصود ہوتا ہے۔
- كَيْفَ سے تمیز صفتی مقصود ہوتا ہے۔
- اَيْنَ سے تمیز مکانی مقصود ہوتا ہے۔
- مَتٰى سے تمیز زمانی مقصود ہوتا ہے۔

ھل مرکبہ کے تابع ہونے کی وجہ:

جس طرح ھل مرکبہ صفت زائدہ کو طلب کرنے کے لیے آتا ہے اسی طرح ان مطالب (مَنْ وَكَمْ وَكَيْفَ وَاَيْنَ وَمَتٰى) میں سے ہر ایک بھی صفتِ زائدہ کو طلب کرنے کے لیے آتا ہے یعنی ان کے ذریعے مُعَرَّف کے وجود کے ساتھ ساتھ صفت کی بھی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔

تصورات

﴿عبارت﴾:

اَلتَّصَوُّرَاتُ قَدَّمْنَاهَا وَضْعًا لِتَقَدُّمِهَا طَبْعًا فَإِنَّ الْمَجْهُوْلَ الْمُطْلَقَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ قِيْلَ فِيْهِ حُكْمٌ فَهُوَ كَذِبٌ وَحَلُّهُ أَنَّهُ مَعْلُوْمٌ بِالذَّاتِ وَمَجْهُوْلٌ مُطْلَقٌ بِالْعَرَضِ فَالْحُكْمُ وَسَلْبُهُ بِاعْتِبَارَيْنِ وَسَيَأْتِيْ .

﴿ترجمہ﴾:

یہ تصورات ہیں، ہم نے تصورات کو تصدیقات پر ذکر میں مقدم کیا ہے اس لیے کہ تصوراتِ! تصدیقات پر طبعًا مقدم ہیں، کیونکہ مجہول مطلق پر حکم ممتنع ہے، اوراس پر اعتراض یہ ہوا کہ اس جملہ میں خود حکم ہے، لٰہذا یہ جملہ باطل ہے، اوراس کا حل یہ ہے کہ مجہول مطلق بالذات معلوم ہے اور بالعرض مجہول مطلق ہے، تو حکم لگانا اوراس کی نفی کرنا دو مختلف اعتباروں سے ہے، اور عنقریب اس کی تشریح آئے گی۔

﴿تشریح﴾:

اَلتَّصَوُّرَاتُ مبتدا محذوف هٰذِهٖ کی خبر ہے۔ یعنی یہ آنے والی بحث تصورات کی ہے۔

❁ قَدَّمْنَاهَا وَضْعًا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

دنیا وآخرت کی کامیابی وکامرانی کا مدار تو تصدیق پر ہے لٰہذا مصنف علیہ الرحمۃ کے لیے مناسب یہی تھا کہ وہ پہلے تصدیقات کا ذکر کرتے اور پھر بعد میں تصورات کا ذکر کرتے ،لیکن کیا وجہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تصدیقات کے ذکر سے پہلے تصوارت کا ذکر کر دیا ہے؟

❁ قبل از جواب دو باتیں بطورِ تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

1: تقدم طبعی یہ ہے کہ مقدم مؤخر کے لیے علتِ ناقصہ ہو۔

2: علتِ ناقصہ وہ علت ہے جس کے علت بننے کے لیے دیگر اجزاء بھی شریک ہوں۔

﴿جواب﴾: چونکہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے، یعنی تصورات! تصدیقات کے لیے علتِ ناقصہ ہیں اور

علت معلول پر مقدم ہوتی ہے،اس بناء پر تصورات کو وضع (ذکر) میں بھی تصدیقات پر مقدم کردیا تاکہ وضع طبع کے مطابق ہوجائے۔

تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے۔

❁ فَاِنَّ الْمَجْهُوْلَ الْمُطْلَقَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے،اور وہ دلیل یہ ہے کہ تصدیق میں حکم المحکوم علیہ اور محکوم کے درمیان ہوتا ہے،اور محکوم علیہ پر حکم! اس وقت لگایا جاسکتا ہے جب پہلے سے محکوم علیہ کا تصور ہو ورنہ محکوم علیہ مجہول مطلق ہوگا،اور مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے،پس تصدیق کے لیے تصور کا وجود ضروری ہوا خواہ شرط کے طور پر (جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے) یا شطر یعنی جزء کے طور پر (جیسا کہ امام رازی کا موقف ہے) تو جب تصدیق کے لیے تصور کا وجود ضروری ہوا تو پھر تصدیق کے لیے تصور کا علت ہونا ثابت ہوگیا۔اور پھر چونکہ تصدیق کے تحقق کے لیے صرف تصور ہی کافی نہیں بلکہ حکم کی بھی ضرورت ہوتی ہے،الہذا تصور! تصدیق کے وجود کے لیے علت تامہ نہ ہوئی بلکہ علت ناقصہ ہوئی۔

❁ قِيْلَ فِيْهِ حُكْمٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کرکے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا ہے کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے،حالانکہ گزشتہ جملہ (فَاِنَّ الْمَجْهُوْلَ الْمُطْلَقَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ) میں آپ نے خود مجہول مطلق پر حکم لگایا ہے،اور وہ اس طرح کہ اس جملہ میں اَلْمَجْهُوْلَ الْمُطْلَقَ محکوم علیہ ہے اور يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْم محکوم بہ ہے اس (محکوم بہ) کا حکم محکوم علیہ (اَلْمَجْهُوْلَ الْمُطْلَق) پر لگ رہا ہے،اگر یہ حکم لگانا درست نہیں تھا تو آپ نے کیوں لگایا؟

❁ وَحَلُّهُ اَنَّهُ مَعْلُوْمٌ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ اعتراض کا جواب ذکر کررہے ہیں۔

﴿جواب﴾:

مجہول مطلق کی دوحیثیتیں ہیں۔ (۱) ذاتی (۲) عرضی

❁ مجہول مطلق ذاتی اعتبار سے معلوم ہے یعنی ہم مجہول مطلق کے مفہوم کو جانتے ہیں کہ مجہول مطلق وہ ہے جس کا ہمیں کسی بھی طرح علم نہ ہو،چونکہ یہ مفہوم اس کی ذات کا ہے الہذا اس مفہوم کو جاننا اس کی ذات کو جاننا ہے۔

❁ لیکن عرضی اعتبار سے مجہول ہے یعنی ہم یہ نہیں جانتے کہ یہ مفہوم کونسی ذات پر صادق آتا ہے،اور کس شے کو عارض ہوتا،اس کا معروض کیا ہے،پس مجہول مطلق عرضی حیثیت سے مجہول ہے۔

پس جب مجہول مطلق کی دوحیثیتیں ہوئیں اور دو طرفیں ہوئیں،تو جس اعتبار سے وہ معلوم ہے اس اعتبار سے وہ محکوم علیہ ہے اور جس اعتبار سے وہ مجہول ہے اس اعتبار سے محکوم علیہ نہیں،الہذا کذب اور بطلان ثابت نہ ہوا۔

دلالت کی بحث

﴿عبارت﴾:

اَلْاِفَادَۃُ اِنَّمَا تَتِمُّ بِالدَّلَالَۃِ مِنْھَا عَقْلِیَّۃٌ بِعَلَاقَۃٍ ذَاتِیَّۃٍ وَمِنْھَا وَضْعِیَّۃٌ لِجَعْلِ جَاعِلٍ وَمِنْھَا طَبْعِیَّۃٌ بِاِحْدَاثِ طَبْعِیَّۃٍ وَکُلٌّ مِنْھَا لَفْظِیَّۃٌ وَغَیْرُ لَفْظِیَّۃٍ

﴿ترجمہ﴾:

فائدہ پہنچانا کاملاً دلالت کے ذریعے ہی ممکن ہے، دلالت کی ایک قسم عقلیہ ہے جو علاقۂ ذاتیہ کی وجہ سے ہوتی ہے، اور دلالت کی ایک قسم وضعیہ ہے جو واضع کی وضع کی وجہ سے ہوتی ہے، اور دلالت کی ایک قسم طبعیہ ہے جو طبعیت کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک لفظیہ اور غیر لفظیہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلْاِفَادَۃُ اِنَّمَا تَتِمُّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

منطقی کا مقصود تو معانی سے بحث کرنا ہے تو پھر کیا وجہ ہے منطق کی کتب میں دلالت کی بحث کیوں کی جاتی ہے؟ حالانکہ دلالت کی بحث معانی کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ الفاظ کے قبیل سے ہے۔

﴿جواب﴾:

منطقی بحث تو معانی سے کرتے ہیں لیکن معانی کا سمجھنا اور سمجھانا چونکہ الفاظ کے سمجھنے اور سمجھانے پر موقوف ہے پس! اس لیے کتب منطق میں دلالت کی بحث کا ذکر ضروری ہوا۔

❁ رہی یہ بات کہ مذکورہ عبارت (اَلْاِفَادَۃُ اِنَّمَا تَتِمُّ) میں کلمہ حصر (اِنَّمَا) ہے جس سے معنیٰ یہ ہوا کہ دلالت کے بغیر افادہ ممکن ہی نہیں حالانکہ انبیاء علیہم السلام ذات باری تعالیٰ سے دلالت کے بغیر استفادہ کرتے ہیں پس یہاں افادہ دلالت کے بغیر بھی پایا گیا۔ تو جواباً عرض یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے یعنی انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کے اعتبار سے ہے۔

افادہ کی تعریف: اپنے ذہن میں حاصل شدہ معانی کو دوسروں تک پہنچانا۔

استفادہ کی تعریف: کسی کے ذہن میں حاصل شدہ معانی کو حاصل کرنا۔

دلالت کی تعریف:

ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ اس طرح خاص ہونا کہ جب بھی پہلی شے کا علم آئے تو اس کے ساتھ ہی دوسری شے کا بھی علم آجائے۔ پہلی شے کو دال اور دوسری شے کو مدلول کہتے ہیں۔

❁ مِنْهَا عَقْلِيَّةٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالت کی تقسیم اوّلی کرتے ہوئے دلالت عقلیہ کی تعریف کرنی ہے۔

دلالت کی تقسیم اوّلی:

دلالت کی تین قسمیں ہیں۔(۱) دلالت عقلیہ۔(۲) دلالت وضعیہ۔(۳) دلالت طبعیہ۔

ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور مثال آگے آرہی ہے۔

دلالت عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ ذاتیہ پایا جائے۔

نوٹ: علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر ہے اور علاقہ تاثیر کی تین صورتیں ہیں۔

1: دال مؤثر ہو اور مدلول اثر ہو۔ جیسے آگ کی دلالت دھویں پر۔

2: دال اثر ہو اور مدلول مؤثر ہو۔ جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔

3: دال اور مدلول اثر ہوں اور مؤثر کوئی اور چیز ہو۔ جیسے دھویں کی دلالت حرارت پر۔

❁ علاقۂ تاثیر کی ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت دلالت عقلیہ ہے۔

❁ وَمِنْهَا وَضْعِيَّةٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالت کی دوسری قسم بیان کرتے ہوئے اس کی تعریف کرنی ہے، دلالت کی دوسری قسم دلالت وضعیہ ہے، اور یہ وہ دلالت ہے جو جاعل کے جعل کی وجہ سے ہو یعنی واضع کی وضع کی وجہ سے ہو۔ جیسے زید کی دلالت ذاتِ زید پر، دوال اربعہ (عقود وخطوط، نصب واشارات، ان کی وضاحت ہماری کتاب اغراض التہذیب میں ملاحظہ فرمایئے) کی دلالت اپنے مدلولات پر۔

❁ وَمِنْهَا طَبْعِيَّةٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالت کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے اس کی تعریف فرما رہے ہیں کہ دلالت طبعیہ وہ دلالت ہے وہ جو طبعیت کے تقاضے کی وجہ سے ہو یعنی مدلول کے عارض ہوجانے کے وقت دال کے وجود کا طبعیت تقاضا کرے جیسے جب گھوڑے کی طبعیت کو بھوک عارض ہوتی ہے تو طبعیت تقاضا کرتی ہے کہ وہ ہنہنائے۔

❁ وَكُلٌّ مِنْهَا لَفْظِيَّةٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالت کی تقسیم ثانوی کرنی ہے اور ایک اختلافی مسئلہ میں اپنا مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

دلالت کی تقسیم ثانوی:

دلالت کی اقسام ثلاثہ (عقلیہ، وضعیہ، عقلیہ) میں سے ہر کی دو دو قسمیں ہیں، تو کل چھ قسمیں ہوگئیں، جن کی

تعریفات وامثلہ ملاحظہ فرمائیں۔

1: ﴿لفظیہ وضعیہ﴾:

وہ دلالت لفظیہ ہے جس میں واضع کی وضع کا دخل ہو۔ جیسے لفظ زید کی دلالت ذات زید پر۔

2: ﴿لفظیہ طبعیہ﴾:

وہ دلالت لفظیہ ہے جس میں طبعیت کے تقاضے کا دخل ہو۔ جیسے اُخ اُخ کی دلالت سینے کے درد پر۔

3: ﴿لفظیہ عقلیہ﴾:

وہ دلالت لفظیہ ہے جس میں وضع اور طبعیت کے تقاضے کا دخل نہ ہو۔ جیسے دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے والے لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر۔

4: ﴿غیر لفظیہ وضعیہ﴾:

وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جس میں وضع کا دخل ہو جیسے دوال اربعہ یعنی عقود وخطوط، نصب اور اشارات کی دلالت اپنے اپنے مدلولات پر (عقود وخطوط، نصب اور اشارات کی وضاحت ہماری کتاب اغراض التہذیب میں ملاحظہ فرمائیے)۔

5: ﴿غیر لفظیہ طبعیہ﴾:

وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جس میں طبعیت کے تقاضے کا دخل ہو۔ جیسے گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت پانی اور گھاس کی طلب پر، چہرے کی سرخی کی دلالت شرمندگی پر۔

دلالتِ غیر لفظیہ طبعیہ پائی جاتی ہے؟

علمائے مناطقہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ پائی بھی جاتی ہے یا کہ نہیں، جمہور کا موقف یہ ہے کہ وہ دلالت لفظیہ طبعیہ کی طرح پائی جاتی ہے، جیسے سرعت نبض کی دلالت بخار پر یہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے، جبکہ بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ وہ نہیں پائی جاتی، اور سرعت نبض کی دلالت بخار پر یہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ نہیں بلکہ غیر لفظیہ عقلیہ ہے، کیونکہ یہ اثر کی دلالت مؤثر پر ہے، اور اثر کی دلالت مؤثر پر ابھی ماقبل میں گزرا ہے کہ وہ دلالت عقلیہ ہے، لہٰذا غیر لفظیہ طبعیہ درحقیقت دلالت غیر لفظیہ عقلیہ ہوگی، اور دلالت کی پانچ قسمیں ہونگی۔

جبکہ جمہور کہتے ہیں کہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) علاقہ تاثیر کا۔ (۲) طبعیت کے تقاضے کا، اگر علاقہ تاثیر کا اعتبار کیا جائے تو پھر وہ دلالت غیر لفظیہ عقلیہ ہوگی، لیکن اگر اس میں طبعیت کے تقاضے کا اعتبار کیا جائے تو پھر وہ غیر لفظیہ طبعیہ ہوگی، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دلالت کی چھ قسمیں بیان کر کے اشارہ کر دیا

کہ جمہور کا موقف حق ہے اور دلالت کی پانچ قسمیں نہیں بلکہ چھ ہیں۔

6: ﴿غیر لفظیہ عقلیہ﴾:

وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جس میں وضع اور طبعیت کے تقاضے کا دخل نہ ہو جیسے دھویں کی دلالت آگ پر، چہرے کی زردی کی دلالت خوف پر بشرطیکہ اس مثال میں علاقۂ تاثیر کا اعتبار کی جائے۔

﴿عبارت﴾:

وَاِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ مَدَنِيَّ الطَّبْعِ كَثِيْرَ الْاِفْتِقَارِ اِلَى التَّعْلِيْمِ وَالتَّعَلُّمِ وَكَانَتِ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ اَعَمَّهَا وَاَشْمَلَهَا فَلَهَا الْاِعْتِبَارُ

﴿ترجمہ﴾:

اور چونکہ انسان مدنی الطبع ہے اور تعلیم وتعلم کی جانب انتہائی محتاج ہے اور دلالت لفظیہ وضعیہ دیگر دلالتوں کی بنسبت زیادہ عام اور زیادہ سہل ہے اس لیے اسی کا اعتبار ہے۔

﴿تشریح﴾:

مَدَنِي ! مُدُن کی طرف منسوب ہے اور مُدُن معنیٰ مُتَمَدَّن ہے اور مُتَمَدَّن بمعنیٰ مُجْتَمِع ہے، پس انسان کے مدنی الطبع ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی طبعیت وفطرت اجتماعی زندگی گزارنے کی مقتضی ہے اور متمنی ہے۔

❁ وَاِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: دلالت کی اقسام ستہ میں سے فقط دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی علوم میں اعتبار کیوں ہے؟

﴿جواب﴾:

انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے باہمی تعاون وتشارک کا محتاج ہے، اور یہ تعاون وتشارک تعلیم وتعلم کا محتاج ہے، اور تعلیم وتعلم کا سلسلہ بطریق عموم اور بطریق سہولت دلالت لفظیہ وضعیہ سے ہی ممکن ہے کیونکہ یہ دلالت بقیہ دلالتوں کی بنسبت اعم اور اشمل ہے۔

❁ اَعَمّ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر زبان میں ہر معنیٰ کے لیے کوئی نہ کوئی لفظ ضرور موضوع ہے۔ ❁ اَشْمَل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حقیقت ومجاز اور کنایہ وغیرہ پائے جاتے ہیں اور انسان کبھی اپنے مافی الضمیر کو بطورِ حقیقت بیان کرتا ہے اور کبھی بطور مجاز الغرض! دلالت لفظیہ وضعیہ بقیہ دلالتوں کی بنسبت انتہائی سہل اور زیادہ نفع بخش ہے، بس اسی لیے علوم میں اسی سے ہی بحث کی جاتی ہے، اور کسی سے نہیں کی جاتی۔

الفاظ کے موضوع لہٗ کیا ہیں؟

﴿عبارت﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا تَبَيَّنَ اَنَّ الْاَلْفَاظَ مَوْضُوْعَةٌ لِلْمَعَانِيْ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ دُوْنَ الصُّوْرَةِ الذِّهْنِيَّةِ وَالْاَعْيَانِ الْخَارِجِيَّةِ كَمَاقِيْلَ

﴿ترجمہ﴾:

یہاں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ الفاظ وضع کیئے گئے ہیں مطلق معانی کے لیے نہ کہ معانی ذہنیہ یا خارجیہ کے لیے، جیسا کہ بعض نے کہا ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں اپنا قول مختار بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ: یہ ہے کہ الفاظ کے موضوع لہٗ کیا ہیں؟

- شیخین یعنی بوعلی سینا اور ابونصر فارابی کہتے ہیں کہ الفاظ کے موضوع لہٗ معانی ذہنیہ ہیں، یعنی جو معانی واضع کے ذہن میں موجود تھے ان کے لیے اس نے الفاظ وضع کیئے ہیں۔
- امام رازی اور محقق طوسی کے نزدیک الفاظ کے موضوع لہٗ معانی خارجیہ ہیں یعنی جو چیزیں واضع کے مشاہدے میں تھیں ان کے لیے اس نے الفاظ وضع کیے ہیں۔
- علامہ میر زاہد اور اس کے متبعین کا نظریہ یہ ہے کہ الفاظ کے موضوع لہٗ مطلق معانی ہیں قطع نظر اس کے کہ وہ ذہن میں ہیں یا خارج میں ہیں کیونکہ الفاظ کی وضع تعلیم وتعلم کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ہوتی ہے، لہٰذا تعلیم وتعلم جن چیزوں کا ہوتا ہے الفاظ کا موضوع لہٗ وہی چیزیں ہوں گی، اور ظاہر ہے تعلیم وتعلم مطلق معانی کا ہوتا ہے پس الفاظ کے موضوع لہٗ بھی مطلق معانی ہوئے۔

مصنف علیہ الرحمۃ کا موقف:

- مصنف علیہ الرحمۃ نے ان اقوال ثلاثہ میں سے قول ثالث کو اپنایا ہے اور راجح قرار دیا ہے۔
- ھٰھُنَا کا مشار الیہ انسان کا تعلیم وتعلم میں دلالت لفظیہ وضعیہ کا محتاج ہونا ہے۔

الفاظ کا واضع کون ہے؟

علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ الفاظ کا واضع کون ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے کہ اللہ

تعالیٰ نے حضرت سیدنا آدم علیہ السلام کو وحی فرمائی اور پھر آدم علیہ السلام سے نسلاً بعد نسلٍ لوگ سیکھتے رہے۔

❁ بعض کہتے ہیں کہ الفاظ کا واضع انسان ہے پھر ہر پچھلی نسل پہلے والی نسل سے سیکھتی رہی۔ ❁ بعض حضرات کا نظریہ یہ ہے کہ کچھ الفاظ توقیفی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے لوگوں تک پہنچے ہیں اور کچھ الفاظ انسان کے اپنے وضع کردہ ہیں۔

لفظ اور اس کے موضوع لہٗ میں مطابقت ضروری ہے یا کہ نہیں؟

اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ لفظ اور اس کے موضوع لہٗ میں مطابقت ضروری ہے یا کہ نہیں، معتزلہ کے نزدیک ضروری ہے جبکہ اہل حق کے نزدیک ضروری نہیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم

﴿عبارت﴾:

فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰی تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ مُطَابَقَةٌ وَعَلٰی جُزْئِهٖ تَضَمُّنٌ وَهُوَ لَازِمٌ لَهَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ وَعَلَی الْخَارِجِ اِلْتِزَامٌ

﴿ترجمہ﴾:

لفظ کا تمام معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرنا تمام معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے مطابقت ہے، اور جزء معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرنا جزء معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے تضمن ہے اور تضمن مرکبات میں مطابقت کے لیے لازم ہے، اور لفظ کا خارج معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرنا خارج معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے التزام ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کرتے ہوئے ہر ایک قسم کی تعریف بیان کرنی ہے، دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: دلالتِ مطابقی:

لفظ کی دلالت اپنے کل معنیٰ موضوع لہٗ پر کل معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے ہو۔

جیسے: قرآن مجید کی دلالت پورے تیس پاروں پر، انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔

2: دلالتِ تضمنی:

لفظ کی دلالت جزء معنیٰ موضوع لہٗ پر جزء معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے ہو۔

جیسے قرآن مجید کی دلالت سورۃ فاتحہ پر، انسان کی دلالت فقط حیوان پر یا فقط ناطق پر۔

3: دلالت التزامی:

لفظ کی دلالت لازم موضوع لہٗ پر لازم موضوع لہٗ کی حیثیت سے ہو۔

جیسے گدھے کی دلالت حماقت پر، بندر کی دلالت شرارت پر۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے ان تعریفاتِ ثلاثہ میں حیثیت کی قید کیوں لگائی ہے؟

﴿جواب﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے تینوں تعریفوں میں حیثیت کی قید اس لیے لگائی تا کہ یہ تعریفات جامع اور مانع بن جائیں، کیونکہ اگر یہ قید دلالتِ مطابقی میں نہ لگائی جاتی تو مطابقی کے افراد پر دلالتِ تضمنی اور دلالتِ التزامی صادق آجاتیں، تو اس طرح دلالتِ مطابقی کی تعریف جامع نہ رہتی اور تضمنی اور التزامی کی تعریفات دخولِ غیر سے مانع نہ رہتیں۔

❁ مثلاً لفظِ امکان! امکانِ عام اور امکانِ خاص دونوں کے لیے موضوع ہے، یعنی دونوں میں سے جو بھی معنی مراد لیا جائے دلالتِ مطابقی ہوگی، امکانِ عام سَلْبُ ضُرُوْرَۃٍ عَنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ کو کہتے ہیں اور امکانِ خاص سَلْبُ ضُرُوْرَۃٍ عَنْ جَانِبَیْنِ کو کہتے ہیں، فی الواقع امکانِ خاص کل ہے اور امکانِ عام جزء ہے، اب اگر امکان بول کر امکانِ عام مراد لیا جائے تو یہ دلالتِ مطابقی ہے لیکن یہاں دلالتِ تضمنی کا بھی احتمال ہے کیونکہ یہ جزءِ موضوع لہٗ پر دلالت ہے۔

❁ اسی طرح لفظِ آفتاب قُرصِ آفتاب (سورج کی ٹکیہ) اور نورِ آفتاب کے لیے موضوع ہے دونوں میں سے جو بھی معنی مراد لیا جائے دلالتِ مطابقی ہوگی، پس اگر شمس بول کر نورِ آفتاب مراد لیا جائے تو دلالتِ مطابقی ہوگی لیکن یہاں التزامی کا بھی احتمال ہے کیونکہ قرصِ آفتاب کو نورِ آفتاب لازم ہے، جہاں یہ احتمال ہے کہ یہ دلالت معنیٔ موضوع لہٗ پر ہو رہی ہے وہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دلالت لازمِ موضوع لہٗ پر ہو رہی ہے۔

❁ لیکن حیثیت کی قید نے ان احتمالات کو زائل کر دیا، کہ یہ لفظ کی دلالت جزءِ معنیٔ موضوع لہٗ یا لازمِ موضوع لہٗ کی حیثیت سے نہیں بلکہ تمام موضوع لہٗ کی حیثیت سے ہے۔

❁ اسی طرح اگر دلالتِ تضمنی اور التزامی میں حیثیت کی قید نہ لگائی جاتی تو دلالت تضمنی اور التزامی کی تعریفات جامع نہ رہتیں اور دلالتِ مطابقی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہتی، کیونکہ دلالتِ مطابقی کی تعریف دلالت تضمنی اور دلالتِ التزامی پر صادق آجاتی۔

❁ مثلاً لفظِ امکان سے جب امکانِ خاص کا فرد امکانِ عام مراد لیا جائے، اور لفظِ شمس سے قرصِ آفتاب کا لازم نورِ آفتاب مراد لیا جائے تو یہ دلالتیں تضمنی اور التزامی ہیں، لیکن یہاں یہ بھی تو احتمال ہے کہ یہ دلالتیں مطابقی ہوں، کیونکہ امکان

عام لفظ امکان کا اور نورِ آفتاب لفظ شمس کا موضوع لہٗ ہے اور موضوع لہٗ پر دلالت مطابقی ہوا کرتی ہے، پس یہاں دلالت مطابقی / دلالت تضمنی اور التزامی پر صادق آگئی، لیکن حیثیت کی قید نے اس مداخلت کو ختم کر دیا کہ یہ دلالتیں کل معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے نہیں ہیں بلکہ جزء معنیٰ موضوع لہٗ اور لازم معنیٰ موضوع لہٗ کی حیثیت سے ہیں۔

دلالت مطابقی اور دلالت تضمنی کے درمیان تعلق:

وَهُوَ لَازِمٌ لَهَا فِي الخ: سے غرض مصنف دلالت مطابقی اور دلالت تضمنی کے درمیان تعلق کو بیان کرنا ہے کہ مرکبات میں دلالت تضمنی دلالت مطابقی کو لازم ہوتی ہے، یعنی مطابقی کے پائے جانے کے ساتھ ساتھ تضمنی بھی پائی جاتی ہے، لیکن یہ لزوم بسائط میں نہیں ہوتا کیونکہ ان کی جزء ہی نہیں ہوتی، لہٰذا بسائط میں دلالت مطابقی تو ہوگی لیکن تضمنی نہیں ہوگی۔

علاقہ کی بحث

﴿عبارت﴾: وَلَابُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ مُصَحِّحَةٍ عَقْلِيَّةٌ اَوْ عُرْفِيَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: کسی علاقہ مصححہ کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ عقلیہ ہو یا عرفیہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

عَقْلِيَّةٌ اَوْ عُرْفِيَّةٌ پر تینوں اعراب درست ہیں، مرفوع ہونے کی صورت میں هِيَ مبتدأ محذوف کی خبر واقع ہوگی، اور منصوب ہونے کی صورت میں اَعْنِيْ فعل محذوف کا مفعول بہٖ ہوگا اور مجرور ہونے کی صورت میں عَلَاقَةٍ مُصَحِّحَةٍ سے بدل ہوگا۔

وَلَابُدَّ مِنْ عَلَاقَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

آپ نے دلالت التزامی کی تعریف یہ کی ہے کہ "دلالت التزامی وہ دلالت ہے جس میں لفظ کی دلالت خارج پر ہو" یہ درست نہیں کیونکہ دال اور مدلول کے درمیان مناسبت ہوتی ہے جبکہ شے اور خارج عن الشیء کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوا کرتی، تو جب لفظ کی خارج پر دلالت ہی نہیں ہو سکتی تو دلالت التزامی کیسے ہو سکتی ہے؟

﴿جواب﴾:

خارج سے مراد مطلقاً خارج نہیں بلکہ وہ خارج ہے جس کا معنیٰ موضوع لہٗ کے ساتھ علاقہ مصححہ پایا جائے یعنی معنیٰ موضوع لہٗ اور خارج کے درمیان ایسا علاقہ پایا جائے جس کی وجہ سے معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج کی طرف انتقال صحیح ہو۔

❁ علاقہ مصححہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علاقہ عقلیہ۔ (۲) علاقہ عرفیہ۔

علاقہ عقلیہ:

معنی موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عقلاً محال ہو، جیسے اعمٰی (عدم البصر) اور بصر کے درمیان علاقہ عقلیہ ہے کہ اَلْعَمیٰ (عدم البصر) کا تصور بصر کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ یہ عقل فیصلہ کرتی ہے کہ مقید (عدم البصر) کا تصور بلا قید (بصر کے بغیر) عقلاً محال ہے۔

علاقہ عرفیہ:

معنی موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عرفاً محال ہو، جیسے حاتم اور جود کے درمیان علاقہ عرفیہ ہے یعنی عرف میں جب بھی حاتم کا تصور آئیگا تو ساتھ ہی سخاوت کا بھی ذکر آئیگا، لیکن یہ لزوم عقلاً نہیں صرف عرفاً ہے کیونکہ حاتم ایک انسان ہے اور انسان کو جود لازم نہیں ہے۔

﴿عبارت﴾: قِيْلَ ٱلْاِلْتِزَامُ مَهْجُوْرٌ فِي الْعُلُوْمِ لِاَنَّهٗ عَقْلِيٌّ وَنُقِضَ بِالتَّضَمُّنِ

﴿ترجمہ﴾:

کہا گیا ہے کہ دلالت التزامی علوم میں متروک ہے کیونکہ وہ عقلی ہے اور اس دعوے پر تضمن کے ذریعے نقض وارد کیا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ امام رازی کے قول کو دلیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے کہ دلالت التزامی میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جو محض عقل سے ہی سمجھا جاتا ہے اور امر عقلی کا علوم میں اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس سے تعلیم و تعلم میں دقت ہوتی ہے، لہٰذا دلالت التزامی کا علوم میں اعتبار نہ ہوا، ہاں! البتہ محاورات عربیہ میں بلغاء اس کا استعمال کرتے ہیں۔

وَنُقِضَ بِالتَّضَمُّنِ

سے غرض مصنف گزشتہ دعوی (دلالت التزامی علوم میں متروک ہے) پر نقض وارد کرنا ہے۔

نقض کا معنی و مفہوم اور تقسیم:

نقض کا لغوی معنی: عمارت گرانا، وعدہ توڑ دینا، رسی کے بل کھول دینا۔

اصطلاحی معنی: نقض اس دلیل کو کہا جاتا ہے جو خصم اور مدمقابل کے دعوی کی نقیض ثابت کرے۔

❁ نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (1) نقض اجمالی۔ (2) نقض تفصیلی۔

نقض اجمالی : مطلقاً دلیل کا ہی انکار کر دینا۔

نقض تفصیلی: دلیل کے کسی مقدمے کا انکار کرنا۔

❁ یہاں دونوں قسم کے نقض وارد ہو سکتے ہیں، نقض اجمالی اس طرح کہ ہمیں آپ کی دلیل (دلالتِ التزامی امر عقلی ہے اور ہر امر عقلی مھجور ہے پس دلالت التزامی مھجور ہے) تسلیم نہیں ہے کیونکہ دلالتِ تضمنی کے امر عقلی ہونے کے باوجود اسے مھجور فی العلم نہیں کہا جاتا حالانکہ آپ کی مذکورہ دلیل بجمیع مقدماتہٖ دلالت تضمنی پر منطبق ہوتی ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ دلالت تضمنی امر عقلی کس طرح ہے تو جواباً عرض یہ ہے کل سے جزء کی طرف انتقال عقل کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔

❁ نقض تفصیلی اس طرح کہ اگر آپ کی امر عقلی سے مراد یہ ہے کہ اس میں وضع کو دخل نہیں تو پھر ہمیں آپ کی دلیل (دلالتِ التزامی امر عقلی ہے اور ہر امر عقلی مھجور ہے پس دلالت التزامی مھجور ہے) کا صغریٰ (دلالتِ التزامی امر عقلی ہے) تسلیم نہیں، کیونکہ التزامی میں بھی وضع کو دخل ہے کیونکہ اگر ملزوم کے لیے لفظ نہ وضع کیا جاتا تو لازم کیسے سمجھ آتا۔

اور اگر امر عقلی سے آپ کی مراد یہ ہے کہ عقل کو بھی اس میں دخل ہے تو پھر ہمیں آپ کی دلیل کا کبریٰ (ہر امر عقلی مھجور ہے) تسلیم نہیں کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے تضمنی بھی عقلی ہے کیونکہ اس میں جو کل سے جزء کی طرف انتقال ہوتا ہے وہ عقل کے ہی واسطے سے ہوتا ہے۔

﴿جواب﴾:

دلالتِ تضمنی محض عقلی نہیں بلکہ اس میں وضع کو بھی دخل ہے کیونکہ جب کل کے اند وضع پائی جائے گی تو جزء کے اند ربھی وضع پائی جائے گی، جبکہ دلالتِ التزامی صرف عقلی ہے اس میں وضع کو دخل نہیں کیونکہ اس میں وضع ملزوم کے لیے ہے اور لازم چونکہ ملزوم سے خارج ہوتا ہے اس لیے ملزوم کی وضع اسے شامل نہیں ہوگی لیکن جزء چونکہ کل سے خارج نہیں ہوتا اس لیے کل کی وضع اسے شامل ہوگی۔

﴿عبارت﴾: وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَاعَكْسَ

﴿ترجمہ﴾: ان دونوں (تضمنی والتزامی) کو مطابقی لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو دعوے کرنے ہیں جن میں سے پہلے دعوے کو تَلْزَمُهُمَا سے اور

دوسرے دعوے کو لا عکس سے بیان کیا جارہا ہے۔

﴿پہلا دعویٰ﴾:

دلالت مطابقی ! دلالت تضمنی اور التزامی کو لازم ہے، یعنی جہاں بھی دلالت تضمنی اور التزامی پائی جائینگی وہاں لازماً دلالت مطابقی بھی پائی جائے گی، کیونکہ دلالت تضمنی میں لفظ کی دلالت معنیٰ موضوع لہٗ کی جزء پر ہوتی ہے، اور دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے لازم پر ہوتی ہے جبکہ دلالت مطابقی میں کل اور ملزوم پر دلالت ہوتی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ جزء کل کے تابع ہوتا ہے اور لازم ملزوم کے تابع ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع متبوع کے بغیر پایا نہیں جاتا لہٰذا دلالت تضمنی اور التزامی دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائینگی۔

﴿دوسرا دعویٰ﴾:

دلالت مطابقی کو دلالت تضمنی اور التزامی لازم نہیں، یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی دلالت مطابقی پائی جائے وہاں تضمنی اور التزامی بھی پائی جائیں، کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ کی وضع کسی ایسے معنیٰ بسیط کے لیے ہو جس کا لازم ہی نہ ہو، اب دلالت مطابقی تو پائی جائیگی لیکن تضمنی اور التزامی نہیں پائی جائینگی۔

﴿عبارت﴾: وَكَوْنُهٗ لَيْسَ غَيْرَهٗ لَيْسَ مِمَّا يَسْبِقُ الذِّهْنُ اِلَيْهِ دَائِمًا

﴿ترجمہ﴾ اور شے کا لَيْسَ غَيْرَهٗ ہونا ان لوازم میں سے نہیں ہے جن کی طرف ہمیشہ ذہن سبقت کرے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ امام رازی کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کا یہ کہنا کہ "لفظ کی وضع ایسے معنیٰ بسیط کے لیے ہو کہ جس کا کوئی لازم ہی نہ ہو" یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ہر معنیٰ کا کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے، اور کچھ نہ سہی کم از کم لَيْسَ غَيْرَهٗ تو اسے ضرور لازم ہوتا کہ وہ شے اپنا غیر نہیں ہے، تو جب ہر معنیٰ کے لیے کوئی نہ کوئی لازم ہوا تو پھر لازماً جہاں بھی دلالت مطابقی پائی جائے گی وہاں دلالت التزامی ضرور پائی جائیگی۔

﴿جواب﴾:

یہاں پر (دلالت التزامی میں) لازم سے مراد لازم بیّن بالمعنیٰ الاخص ہے یعنی ایسا لازم ہے جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو ساتھ ہی لازم کا بھی تصور آجائے جبکہ لَيْسَ غَيْرَهٗ ایسا لازم نہیں ہے، کیونکہ بعض اوقات ہم ایک شے کا تصور کرتے

ہیں لیکن اس شے کے تصور سے اس شے کے غیر کا تصور ہمارے ذہن میں نہیں آتا، چہ جائیکہ غیر کے نہ ہونے کا تصور آئے، یعنی جب شے کے تصور سے شے کے غیر کا تصور نہیں آتا تو شے کے غیر کے نہ ہونے کا تصور کیسے آئے گا۔

دلالت تضمنی اور التزامی کے درمیان نسبت

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا التَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَامُ فَلَا لُزُوْمَ بَيْنَهُمَا

﴿ترجمہ﴾: بہر حال دلالت تضمنی اور التزامی ان دونوں کے درمیان کوئی لزوم نہیں۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالت تضمنی اور التزامی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی تضمنی پائی جائے گی وہاں التزامی بھی ضرور پائی جائے گی یا جہاں بھی التزامی پائی جائے گی وہاں تضمنی بھی ضرور پائی جائے گی، بلکہ ان دونوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور جہاں عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں، ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے کہ جس میں ان دونوں چیزوں کا یعنی دونوں کلیوں کا اجتماع ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں، یعنی ایک مقام پر ان دو چیزوں میں سے ایک پائی جاتی ہے دوسری نہیں پائی جاتی، اور دوسرے مقام پر دوسری شے پائی جاتی ہے پہلی نہیں پائی جاتی، الغرض یہاں......

مادہ اجتماعی:

کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنیٰ مرکب کے لیے ہو اور اس کا کوئی لازم بھی ہو تو یہاں دلالت تضمنی اور دلالت التزامی دونوں پائی جائیں گی، اس طرح کہ لفظ کی دلالت کل معنیٰ موضوع لہٗ پر مطابقی ہو گی اور جزء معنیٰ موضوع لہٗ پر تضمنی ہو گی، اور لازم معنیٰ موضوع لہٗ پر التزامی ہو گی۔

1: مادہ افتراقی:

لفظ کی وضع ایسے معنیٰ مرکب کے لیے ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو تو یہاں دلالت تضمنی تو ہو گی لیکن التزامی نہیں ہو گی، اس طرح کہ کل معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت! دلالت مطابقی ہو گی، اور جزء معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت! دلالت تضمنی ہو گی، تو جب دلالت تضمنی التزامی کے بغیر پائی گئی تو ثابت ہوا دلالت تضمنی اور دلالت التزامی میں لزوم نہیں۔

2: مادہ افتراقی:

لفظ کی وضع کسی ایسے معنیٰ بسیط کے لیے ہو جس کا کوئی لازم بھی ہو تو یہاں دلالت التزامی تو پائی جائے گی لیکن دلالت تضمنی نہیں پائی جائے گی، اس طرح کہ کل معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت! دلالت مطابقی ہو گی، اور لازم

موضوع لہ پر دلالت! دلالت التزامی ہوگی، لیکن دلالت تضمنی یہاں نہیں پائی جاسکتی کیونکہ معنیٰ موضوع لہ کی کوئی جزء ہی نہیں ہے۔

❁ تو جب دلالت التزامی! دلالت تضمنی کے بغیر پائی گئی تو ثابت ہوا دلالت التزامی اور دلالت تضمنی میں لزوم نہیں، ورنہ یہ ایک دوسرے کے بغیر نہ پائی جاتیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

لفظ کی بحث

﴿عبارت﴾: وَالْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيْبُ حَقِيْقَةً صِفَةُ اللَّفْظِ

﴿ترجمہ﴾: مفرد اور مرکب ہونا درحقیقت لفظ کی ہی صفت ہیں۔

﴿تشریح﴾:

دلالت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ دلالت کے توابع کا ذکر کرتے ہوئے ایک اختلافی مسئلہ میں اپنا مذہب مختار بیان فرمارہے ہیں۔

❁ یاد رہے کہ افراد وترکیب یہ دلالت کے توابع ہیں، اس لیے کہ لفظ کی معنیٰ پر دلالت ہو جانے کے بعد یہ دیکھا جاتا ہے کہ دلالت کرنے والا لفظ مفرد ہے یا مرکب۔

اختلافی مسئلہ:

یہ ہے کہ افراد وترکیب لفظ کی صفت ہیں یا کہ معنیٰ کی؟ یعنی مفرد ومرکب لفظ ہوتا ہے یا کہ معنیٰ، اس امر میں اہل عربیت اور مناطقہ کا اختلاف ہے، مناطقہ چونکہ معانی سے بحث کرتے ہیں اس لیے وہ افراد وترکیب کو معانی کی صفت قرار دیتے ہیں، جبکہ اہل عربیت الفاظ سے بحث کرتے ہیں وہ وہ لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں۔

❁ مصنف علیہ الرحمۃ اہل عربیت کے نظریئے کو اپناتے ہوئے فرمایا ہے کہ افراد وترکیب معنیٰ کی صفت نہیں بلکہ لفظ کی صفت ہیں۔

﴿عبارت﴾:

لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ جُزْئُهُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ وَيُسَمّٰى قَوْلًا مُؤَلَّفًا وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ

﴿ترجمہ﴾: کیونکہ اگر لفظ کی جزء اس کے معنیٰ کی جزء پر دلالت کرے تو وہ لفظ مرکب ہے اور اسی کو قول اور مؤلف بھی

کہتے ہیں ورنہ پس وہ مفرد ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ دعویٰ (افراد وترکیب معنی کی صفت نہیں بلکہ لفظ کی صفت ہیں) پر دلیل دینا ہے، اور ضمناً لفظ کی مفرد ومرکب کی طرف تقسیم کرتے ہوئے، مفرد ومرکب کی تعریف بھی کرنی ہے، کہ لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفرد (۲) مرکب

❁ تعریف میں مرکب کو مفرد پر مقدم کیوں کیا گیا ہے؟ اس کا ذکر اگلی عبارت کے تحت ہے۔

دلیل:

یہ ہے کہ مفرد ومرکب ہونے کا مدار دلالت پر ہے اور دلالت لفظ کی صفت ہے کیونکہ لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت کرے تو لفظ مرکب کہلاتا ہے اور اگر لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ کرے تو وہ مفرد کہلاتا ہے، لہٰذا جب دلالت لفظ کی صفت ہوئی تو دلالت پر مرتب ہونے والے احوال (افراد وترکیب) بھی لفظ کی ہی صفت ہونگے نہ کہ معنی کی۔

وَيُسَمّٰى قَوْلًا الخ: سے یہ بیان کرنا ہے کہ مرکب کو قول اور مؤلف بھی کہا جاتا ہے۔

لفظ مفرد کی پہلی تقسیم:

﴿عبارت﴾: فَهُوَاِنْ كَانَ مِرْاٰةً لِتَعَرُّفِ الْغَيْرِ فَاَدَاةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور مفرد اگر غیر کو پہچاننے کا آئینہ ہے تو اداۃ ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لفظ مفرد کی تقسیم کرنی ہے کہ لفظ مفرد اگر غیر (محکوم علیہ اور محکوم بہ) کی حالت کو بیان کرنے کے لیے آلہ ہو تو اسے اداۃ کہتے ہیں اور اگر آلہ نہ ہو تو دو صورتیں ہیں کہ وہ اپنی ہیئت ترکیبیہ کے ساتھ زمانے پر دلالت کرے گا یا کہ نہیں اگر زمانے پر دلالت کرے تو وہ کلمہ ہے ورنہ وہ اسم ہے۔

اداۃ کی مثال: زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ اس میں علیٰ استعلاء کے لیے ہے جو ذریعہ ہے اس بات کو جاننے کا کہ کون اوپر ہے اور کس کے اوپر ہے، یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ میں کس کی کیا حالت ہے۔

﴿سوال﴾:

تعریف کرتے ہوئے مرکب کو مفرد پر مقدم کیا گیا، اور تقسیم میں مؤخر ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾:

تعریف میں مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے اور تقسیم میں ذات کا اعتبار ہوتا ہے، مرکب کی تعریف وجودی ہے اور مفرد کی عدمی، وجودی شے کو عدمی پر فضیلت حاصل ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ" ہونا نہ ہونے سے بہتر ہے" پس اس لیے تعریف میں مرکب کو مفرد پر مقدم کر دیا، لیکن مفرد کی ذات مرکب کی ذت پر مقدم ہوتی ہے یعنی پہلے مفرد ہوتا ہے پھر بعد میں مرکب بنتا ہے پس اس لیے تقسیم میں مفرد کو مرکب پر مقدم کر دیا۔

افعالِ ناقصہ کلمات ہیں یا کہ اداۃ؟

﴿عبارت﴾:

وَالْحَقُّ اَنَّ الْكَلِمَاتِ الْوُجُوْدِيَّةَ مِنهَافَاِنَّ كَانَ مَثَلاً مَعْنَاهُ كَوْنُ الشَّيْءِ شَيْئًالَمْ يُذْكَرْ بَعْدُ تَسْمِيَتُهَا كَلِمَاتٍ لِتَصَرُّفِهَا وَدَلَالَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ

﴿ترجمہ﴾:

اور حق بات یہی ہے کہ کلمات وجودیہ (افعالِ ناقصہ) اداۃ میں سے ہیں، کیونکہ "کان" مثلاً اس کا معنیٰ ہے "کسی شے کا ایسی شے ہونا جو ابھی مذکور نہیں ہوئی" اور ان کا نام کلمات رکھنا اس لیے ہے کہ یہ متصرف ہیں اور زمانے پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَقُّ اَنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اور ضمناً ایک اختلافی مسئلہ میں فیصلہ کرنا ہے، اور اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ کلمات ہیں یا کہ اداۃ؟

﴿اعتراض﴾:

آپ کی تعریفِ اداۃ دخولِ غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ تو افعالِ ناقصہ پر بھی صادق آرہی ہے، حالانکہ افعال ناقصہ اداۃ نہیں کیونکہ مناطقہ بھی انہیں کلمات سے تعبیر کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾:

اگر تعریفِ اداۃ !افعال ناقصہ پر صادق آرہی ہے، تو کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ مذہب حق یہی ہے کہ افعالِ ناقصہ اداۃ کے تحت داخل ہیں۔

﴿فائدہ﴾:1: اس عبارت میں لفظ بَعْدُ مفعول فیہ ہے لیکن اس کے مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے یہ مبنی

علی الضم ہے۔

2: اور لفظ بعد ہے تو ظرف زمان، لیکن کبھی یہ ظرفیت حالیہ کے لیے بھی استعمال کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ مذکورہ عبارت میں یہ ظرفیت حالیہ کے لیے استعمال کیا جارہا ہے۔

❁ فَاِنَّ كَانَ مَثَلاً الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گذشتہ دعویٰ (افعال ناقصہ اداۃ ہیں) پر دلیل دینا ہے، کہ جب کان فعل ناقص اپنے اسم پر داخل ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل ناقص اپنے اسم کے ساتھ مل کروہ شے ہے جس کا ابھی ذکر نہیں کی گیا یعنی جس طرح اکیلا لفظ من مستقل بالمفہوم نہیں ہوتا اسی طرح اکیلا لفظِ کان یا لفظ کان فقط اسم پر داخل ہو اور بعد میں اس کی خبر کو ذکر نہ کیا گیا ہو تو وہ بھی مستقل بالمفہوم نہیں ہوتا، تو جب لفظ کان بلا ضم ضمیمہ غیر مستقل بالمفہوم ہے تو اداۃ ہوا۔

❁ تَسْمِيَتُهَا كَلِمَاتٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

جب افعال ناقصہ اداۃ ہیں، کلمات نہیں ہیں تو پھر انہیں "کلمات وجودیہ" یعنی کلمات کیوں کہا جاتا ہے؟ اداۃ ہی کہا جاتا۔

﴿جواب﴾: چونکہ انہیں زمانہ پر دلالت کرنے میں اور ماضی و مضارع وغیرہ کی طرف گردان ہونے میں کلمات کے ساتھ مشابہت ہے بس! اسی وجہ سے انہیں کلمات کہا جاتا ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَاِلَّا فَاِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهٖ عَلٰى زَمَانٍ فَكَلِمَةٌ وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ كَلِمَةً عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ فَاِنَّ نَحْوَ اَمْشِيْ وَ تَمْشِيْ فِعْلٌ عِنْدَ هُمْ وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ لِاحْتِمَالِهِ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ بِخِلَافِ يَمْشِيْ

﴿ترجمہ﴾:

ورنہ (وہ غیر کو پہچاننے کا ذریعہ نہ ہوتو) اگر وہ مفرد اپنی ہیئت کے ساتھ کسی زمانے پر دلالت کرے تو کلمہ ہے، عرب کے نزدیک ہر فعل مناطقہ کے نزدیک کلمہ نہیں ہے جیسے اَمْشِیْ مثلاً فعل ہے کلمہ نہیں ہے کیونکہ یہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے بخلاف یَمْشِیْ کے۔

﴿تشریح﴾:

عبارت میں مذکور اِلَّا استثنائیہ نہیں بلکہ اِلَّا مرکبہ ہے (ان شرطیہ اور لا نافیہ سے مرکب ہے) جو تخفیف کے لیے

استعمال ہوتا ہے اور اس کا ترجمہ ''ورنہ'' سے کیا جاتا ہے۔

مادہ اور ہیئت میں فرق

1: ذوات حروف کو مادہ کہتے ہیں قطع نظر حرکات وسکنات اور تقدیم وتاخیر کے۔ اور حروف کی حرکات وسکنات اور تقدیم وتاخیر سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ ہیئت کہلاتی ہے۔

2: کلمہ میں زمانے پر دلالت کرنے والی چیز ہیئت ہے، بشرطیکہ وہ مادہ موضوعہ متصرفہ میں ہو، لیکن اگر مادہ موضوعہ میں نہ ہو جیسے جَسَق یا مادۂ موضوعہ میں تو ہو لیکن متصرفہ میں نہ ہو یعنی اس کلمہ کی گردان نہ ہوتی ہو جیسے حَجَر تو وہ ہیئت زمانے پر دلالت نہیں کرتی۔

الغرض! کلمہ کا مابہ الامتیاز پہلو زمانے کو سمجھانے میں ہیئت ہے، جس کے بدل جانے سے زمانہ بھی بدل جاتا ہے، لیکن اگر دال علی الزمان مادہ ہو اور ہیئت نہ ہو تو وہ کلمہ نہیں ہوگا جیسے صُبُوْح

فَاِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهِ الخ:

سے غرض مصنف لفظِ مفرد کی دوسری قسم کلمہ کا بیان کرنا ہے، کہ اگر لفظ مفرد اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے تو وہ کلمہ ہے جیسے نَصَرَ لفظ مفرد ہے، اس کی ہیئت گزشتہ زمانے پر دلالت کرتی ہے، اور ہیئت یَنْصُرُ زمانۂ حال یا زمانہ استقبال پر دلالت کرتی ہے۔

❁ وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

افعال ناقصہ کو اداۃ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اہل عرب کے نزدیک افعال ہیں، اور جو اہل عرب کے نزدیک فعل ہو اسے مناطقہ بھی کلمہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾:

فعل نحوی اور کلمہ منطقی کے مابین نسبت تساوی نہیں بلکہ نسبت عموم وخصوص مطلق ہے، کلمہ منطقی خاص ہے اور فعل نحوی عام ہے یعنی ہر کلمہ منطقی تو فعل نحوی ضرور ہوگا لیکن ہر فعل نحوی کا کلمہ منطقی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً یَمْشِیْ کلمہ منطقی ہے تو فعل نحوی بھی ہے لیکن اَمْشِیْ فعل نحوی تو ہے لیکن کلمہ منطقی نہیں کیونکہ یہ (اَمْشِیْ) صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے اور جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو وہ قضیہ ہوتا ہے اور قضیہ مرکب ہوتا ہے جبکہ کلمہ مفرد کی قسم ہے، لہٰذا یہ (اَمْشِیْ) کلمہ نہیں ہو سکتا۔

﴿عبارت﴾:

وَاِلَّا فَهُوَ اِسْمٌ وَمِنْ خَوَاصِّهٖ اَلْحُكْمُ عَلَيْهِ وَقَوْلُهُمْ مِنْ حَرْفُ جَرٍّ وَضَرَبَ فِعْلُ مَاضٍ لَايَرِدُ فَاِنَّهٗ حُكْمٌ عَلٰى نَفْسِ الصَّوْتِ لَاعَلٰى مَعْنَاهُ وَالْمُخْتَصُّ بِهٖ هُوَ هٰذَا وَالْاَوَّلُ يَجْرِیْ فِی الْمُهْمَلَاتِ اَيْضًا

﴿ترجمہ﴾:

ورنہ پس وہ اسم ہے اور اس کے خواص میں سے یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جاسکے، اور ان کا قول مِنْ حَرْفُ جَرٍّ ہے، اور ضَرَبَ فِعْلُ مَاضٍ اس پر اعتراض وارد نہ ہوگا اس لیے کہ یہ آواز اور لفظ پر حکم لگانا ہے معنی پر نہیں اور اسم کے ساتھ خاص یہی بات (معنی پر حکم لگانا) ہے، پہلی چیز (آواز اور لفظ پر حکم لگانا) تو مہملات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ (نوٹ) عبارت میں صَوْت بمعنیٰ لفظ ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِلَّا فَهُوَ اِسْمٌ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ لفظ مفرد کی تیسری قسم (اسم) کا بیان فرما رہے ہیں۔
اور اِلَّا سے ماقبل کی دونوں قیدوں کی نفی کی جارہی ہے یعنی اگر لفظ مفرد غیر کے پہچاننے کا ذریعہ بھی نہ ہو اور اپنی ہیئت کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت بھی نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔

﴿نوٹ﴾:

اداۃ کی تعریف وجودی تھی اس لیے اسے مقدم کیا گیا اور اسم کی تعریف عدمی تھی اس لیے اسے مؤخر کیا گیا، لیکن کلمہ کی تعریف کی جزءِ واحد عدمی تھی اور جزءِ واحد وجودی تھی اس لیے اسے اداۃ سے مؤخر اور اسم سے مقدم کیا گیا۔

اسم کے خواص کا بیان:

وَمِنْ خَوَاصِّهٖ الخ: سے مصنف علیہ الرحمۃ تعریف اسم کے بعد اسم کے خواص کا ذکر فرما رہے ہیں، خواص جمع کثرت کا صیغہ ہے جسے لاکر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ اس امر کی طرف کیا کہ اسم کے خواص بکثرت ہیں اور اور اس پر مِن تبعیضیہ داخل کرکے اس امر کی طرف بھی اشارہ کردیا کہ یہاں کچھ کو ذکر کرنا مقصود ہے۔

❁ یاد رہے کہ خواص! خاصہ کی جمع ہے، اور شے کا خاصہ وہ چیز ہوتی ہے جو اس شے میں تو پایا جائے لیکن غیر میں نہ پایا جائے۔ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ حقیقیہ۔ (۲) خاصہ اضافیہ۔

خاصہ حقیقیہ:

وہ خاصہ ہے جو کسی غیر میں پایا ہی نہ جائے جیسے کاتب انسان کے لیے خاصہ ہے یہ فقط انسان میں ہی پایا جاتا ہے۔

خاصہ اضافیہ:

وہ خاصہ ہے جو غیر میں بھی پایا جائے جیسے مرفوع ہونا فاعل کا خاصہ ہے لیکن یہ مبتدا اور خبر میں بھی پایا جاتا ہے اور منصوب ہونا مفعول کا خاصہ ہے لیکن یہ حال اور تمیز میں پایا جاتا ہے۔

❁ یاد رکھ لیں! یہاں خاصہ سے مراد خاصہ اضافیہ ہے یعنی محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے کلمہ اور اداۃ کا نہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ خاصہ کسی اور میں پایا نہیں جا سکتا بلکہ عند المناطقہ یہ خاصہ اور مقام پر بھی پایا جا سکتا ہے۔ جیسے مناطقہ کہتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے اور مقدم محکوم علیہ ہوتا ہے حالانکہ وہ اسم نہیں ہے کیونکہ اسم تو مفرد ہوتا ہے جبکہ مقدم مرکب ہوتا ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ! اسم کے دیگر خواص کو ذکر کیوں نہیں کیا گیا؟ تو جواباً عرض یہ ہے دیگر خواص سے بحث صرفی ونحوی لوگ کرتے ہیں جبکہ مناطقہ کی بحث کا تعلق صرف اسی خاصہ سے ہوتا ہے کیونکہ وہ اسم پر کلی، جزئی ہونے کا یا کلی متواطی ہونے کا یا کلی مشکک ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔

وَقَوْلُهُمْ مِنْ حَرْفٌ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے کلمہ اور اداۃ کا نہیں، آپ کا یہ کہنا درست نہیں کیونکہ یہ خاصہ تو اداۃ اور کلمہ میں بھی پایا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مِنْ حَرْفُ جَرٍّ (من حرف جر ہے) یا ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ (ضرب فعل ماضی ہے) اب یہاں مِنْ جو کہ اداۃ ہے اور ضَرَبَ جو کہ کلمہ ہے وہ محکوم علیہ ہیں۔

﴿جواب﴾:

ہم نے محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ معنیٰ کے اعتبار سے قرار دیا ہے لفظ کے اعتبار سے نہیں قرار دیا، جبکہ آپ کی بیان کردہ مثالوں میں محکوم علیہ ہونا لفظ کے اعتبار سے ہے، معنیٰ کے اعتبار سے نہیں یعنی لفظ مِنْ پر حرف جر ہونے کا اور لفظ ضَرَبَ پر فعل ماضی ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے، اور لفظ کے اعتبار سے محکوم علیہ ہونا صرف کلمہ اور اداۃ میں منحصر نہیں یہ تو مہمل بھی ہو سکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے جَسَقٌ مُهْمَلٌ۔

الغرض! اسم اپنی معنوی حیثیت سے محکوم علیہ بنتا ہے لفظی حیثیت سے نہیں اور اس حیثیت سے محکوم علیہ ہونا اسم کا ہی خاصہ ہے، کلمہ اور اداۃ کا نہیں۔

لفظ مفرد کی دوسری تقسیم:

﴿عبارت﴾:

وَاَيْضًا اِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ وَضْعًا جُزْئِيٌّ وَيَدْخُلُ فِيْهِ الْمُضْمَرَاتُ اَوْ اَسْمَاءُ الْاِشَارَاتِ فَاِنَّ الْوَضْعَ فِيْهِمَا وَاِنْ كَانَ عَامًّا لٰكِنَّ الْمَوْضُوْعَ لَهٗ خَاصٌّ عَلٰى مَا هُوَ التَّحْقِيْقُ

﴿ترجمہ﴾:

اور نیز لفظ مفرد کے معنیٰ اگر واحد ہوں تو وہ مفرد اس معنیٰ کے متشخص ہونے کے ساتھ جزئی ہے اور جزئی کی تعریف میں مضمرات اور اسمائے اشارات داخل ہیں کیونکہ ان میں وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع لہٗ خاص ہے قول محقق کے مطابق۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے ایضاً بول کر اشارہ اس امر کی طرف کیا ہے کہ پہلی تقسیم (اسم، کلمہ اور اداۃ) کی طرح یہ دوسری تقسیم (جزئی، متواطی اور مشکک) بھی لفظ مفرد کی ہی ہے، کیونکہ بعض لوگوں نے اس دوسری تقسیم کو اسم کی تقسیم قرار دیا تھا مصنف علیہ الرحمۃ نے ان کا یہاں سے رد کیا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول ''کہ پہلی تقسیم (اسم، کلمہ اور اداۃ) کی طرح یہ دوسری تقسیم (جزئی، متواطی اور مشکک) بھی لفظ مفرد کی ہی ہے'' درست نہیں، کیونکہ کلمہ اور اداۃ جب واحد المعنیٰ ہوں تو ان کو جزئی، متواطی اور مشکک نہیں کہا جاتا، کیونکہ متواطی ومشکک کلی ہوتے ہیں جبکہ کلمہ اور اداۃ نہ جزئی ہوتے ہیں اور نہ ہی کلی ہوتے ہیں (کیونکہ کلی وجزئی ہونا محکوم علیہ کی صفت ہے جبکہ کلمہ اور اداۃ محکوم علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے) لہٰذا جزئی، متواطی اور مشکک اسم کی اقسام ہوئیں نہ کہ مطلق لفظِ مفرد کی جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا۔

❁ قبل از جواب ایک قاعدہ ملاحظہ فرمائیں۔

﴿قاعدہ﴾: شئ کے دو درجے ہیں۔ (۱) مطلق شئ۔ (۲) الشئ المطلق۔

مطلق شئ: وہ شئ ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو اور ایک فرد کے پائے جانے سے متحقق ہو جائے۔

الشئ المطلق: وہ شئ ہے جو قیدِ اطلاق کے ساتھ مقید ہو اور تمام افراد کے پائے جانے سے متحقق ہو۔

﴿جواب﴾:

1: یہ دوسری تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہی ہے لیکن وہ مُفرَد مُطلَق ہے اَلْمُفرَدُ المُطلَق نہیں ہے، جس طرح مطلق شئ ایک فرد کے ثابت ہونے سے متحقق ہو جاتی ہے، اسی طرح مفرد کی کسی ایک قسم کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام تقسیم ہو جائیں گی، اور وہ فرد جس کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی تقسیم

ہوئی ہے وہ اسم ہے نہ کہ کلمہ اور اداۃ۔

2: مناطقہ کے دو مذہب ہیں۔ بعض مناطقہ کے نزدیک فقط اسم ہی جزئی، متواطی اور مشکک ہوتا ہے جبکہ بعض مناطقہ کے نزدیک اسم کی طرح کلمہ اور اداۃ بھی جزئی، متواطی اور مشکک ہوتے ہیں۔ پس یہاں پر مصنف علیہ الرحمۃ نے دوسرے مذہب کو اپنایا ہے فَلَا اِعْتِرَاضَ۔

لفظِ مفرد کی تیسری تقسیم:

اِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ وحدتِ معنیٰ کے اعتبار سے لفظ مفرد کی ایک اور تقسیم کرنی ہے کہ لفظِ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) جزئی۔ (۲) متواطی۔ (۳) مشکک۔

﴿وجہ حصر﴾:

لفظ مفرد واحد المعنیٰ ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ اس کے معنیٰ میں وضع کے اعتبار سے تشخص ہوگا یا نہیں، بصورت اول جزئی، بصورتِ ثانی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ تمام افرد پر برابر برابر صادق آتا ہے یا کہ نہیں بصورت اول متواطی اور بصورتِ ثانی مشکک۔

وَيَدْخُلُ فِيْهِ الْمُضْمَرَاتُ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جزئی کی تعریف جامع نہیں کیونکہ یہ ضمائر اور اسمائے اشارات کو شامل نہیں ہو رہی، اس لیے کہ ضمائر اور اسمائے اشارات میں وضع کے اعتبار سے تشخص نہیں۔

﴿جواب﴾:

ضمائر اور اسمائے اشارات میں اگر چہ وضع کے اعتبار سے تشخص نہیں، لیکن چونکہ ان کا موضوع لہٗ خاص ہے پس موضوع لہٗ میں تشخص ہونے کی وجہ سے ان کو جزئی کے تحت داخل کر دیا گیا ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ اسم اشارہ، ضمیر متکلم اور ضمیر حاضر کا موضوع لہٗ تو خاص ہے مگر ضمیر غائب کا مرجع اور موضوع لہٗ عام ہو

تا ہے کیونکہ وہ جزئی بھی ہوسکتا ہے اور کلی بھی ہوسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اکثر (اسم اشارہ، ضمیر متکلم اور ضمیر حاضر) کا موضوع لہٗ خاص ہوتا ہے اور پس ہم نے اکثری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے اکثر کا حکم کل پر لگادیا۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا رد:

عَلٰی مَا هُوَ التَّحْقِيْقُ سے مصنف علیہ الرحمۃ علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا رد فرمارہے ہیں، جن کا نظریہ یہ ہے کہ اسمائے اشارات اور ضمائر کی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہٗ بھی عام ہے لیکن ان کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے جبکہ صاحب سلم علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ ان کی وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع لہٗ خاص و مشخص ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَبِدُوْنِهٖ مُتَوَاطٍ كَالْاِنْسَانِ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهٗ فِی الصِّدْقِ وَاِلَّا فَمُشَكِّكٌ وَحَصَرُ وَالتَّفَاوُتَ فِی الْاَوَّلِيَّةِ وَالْاَوْلَوِيَّةِ وَالشِّدَّةِ وَالزِّيَادَةِ

﴿ترجمہ﴾:

اور تشخص کے بغیر مفرد متواطی ہے اگر اس کے افراد صدق میں مساوی ہوں ورنہ وہ مشکک ہے، اور مناطقہ نے تفاوت کو اولویت، اولیت، شدت اور زیادۃ میں منحصر کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَبِدُوْنِهٖ مُتَوَاطٍ الخ: سے مصنف علیہ الرحمۃ لفظ مفرد کی دوسری اور تیسری قسم یعنی متواطی اور مشکک کا بیان فرمارہے ہیں کہ اگر لفظ مفرد کے معنیٰ واحد ہوں اور معین و مشخص نہ ہوں بلکہ کلی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ وہ معنیٰ کلی اپنے تمام افراد پر برابر برابر صادق آئیں گے یا تفاوت کے ساتھ صادق آئیں گے۔ بصورت اول متواطی جیسے درخت، اسم، فعل، حرف، پانی، انسان وغیرہ۔ اور بصورت ثانی مشکک جیسے نرم، گرم، سفیدی، سیاہی، وجود، روشنی وغیرہ۔

متواطی اور مشکک کی وجہ تسمیہ:

متواطی کے معنیٰ ''موافقت والا'' کے ہیں کلی متواطی کو متواطی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے افراد میں موافقت ہے، ان میں کسی قسم کا تفاوت نہیں ہوتا، اور مشکک کے معنیٰ ''شک میں ڈالنے والے کے'' ہیں، اور کلی مشکک کو مشکک اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کلی اپنے متواطی اور مشترک ہونے کا شک ڈالتی ہے اس طرح کہ اگر وحدت معنیٰ کا لحاظ کیا جائے کہ اصل معنیٰ

میں افراد متعدد ہیں تو متواطی ہونے کا شک ہوتا ہے اور اگر اس کے تفاوت فی الصدق کو دیکھا جائے تو اس کا کثیر المعنی ہونا معلوم ہوتا ہے اور مشترک ہونے کا گمان ہوتا ہے۔

وَحَصَرُ والتَّفَاوُتَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کی کلی متواطی کی تعریف کی بناء پر تو دنیا میں کوئی کلی متواطی رہے گی ہی نہیں بلکہ تمام کلیات مشکک ہو جائیں گی، کیونکہ ایسی کوئی کلی نہیں جس کے افراد میں تفاوت نہ ہو۔

جیسے انسان۔ کہ اس کے افراد میں کوئی لمبا ہے تو کوئی چھوٹا، کوئی پتلا ہے تو کوئی موٹا تو اس میں تفاوت موجود ہے، اسی طرح حیوان کے افراد میں سے انسان، ہاتھی، مچھلی، مینڈک اور چیونٹی میں بھی تفاوت موجود ہے الغرض! جب ہر کلی کا صدق اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ ہے تو پھر ہر کلی مشکک ہوئی نہ کہ کلی متواطی۔

﴿جواب﴾:

کلی مشکک کے لیے ہر قسم کا تفاوت معتبر نہیں بلکہ وہ تفاوت فقط چار قسم پر مشتمل ہے۔

تفاوت کی اقسام اربعہ:

1: تفاوت بالاولیت:

معنیٰ کلی کا صدق بعض افراد پر علت کے طور پر ہو اور بعض افراد پر معلول کے طور پر، علت کے طور پر صادق آنے کو اولیت اور معلول کے طور پر صادق آنے کو غیر اولیت کہتے ہیں۔

❁ جیسے وجود کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر علت کے طور پر اور مخلوق پر معلول کے طور پر ہوتا ہے۔ لہٰذا وجود! کلی مشکک ہوئی۔

2: تفاوت بالاولویت:

معنیٰ کلی کا صدق بعض افراد پر اولیٰ وانسب کے طور پر ہو اور بعض افراد پر غیر اولیٰ وانسب کے طور پر ہو، اولیٰ وانسب کے طور پر صادق آنے کو اولویت اور غیر اولیٰ وانسب کے طور پر صادق آنے کو غیر اولویت کہتے ہیں جیسے وجود کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر اولیٰ وانسب کے طور پر اور مخلوق پر غیر اولیٰ وانسب کے طور پر ہوتا ہے۔ لہٰذا وجود کلی مشکک ہوئی۔

3: تفاوت بالاشدیت:

معنیٰ کلی کا صدق بعض افراد پر شدت کے ساتھ ہو اور بعض افراد پر ضعف کے ساتھ ہو، شدت کے ساتھ صادق آنے کو اشدیت اور ضعف کے ساتھ صادق آنے کو اضعفیت کہتے ہیں۔

❁ جیسے سفید کا اطلاق برف پر شدت کے ساتھ اور ہاتھی کے دانت پر ضعف کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا سفید کلی مشکک ہوئی۔

4: تفاوت بالازیدیت:

معنیٰ کلی کا صدق بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر کمی کے طور پر ہو، زیادتی کے ساتھ صادق آنے کو ازیدیت اور کمی کے ساتھ صادق آنے کو انقصیت کہتے ہیں۔ جیسے روشنی کا اطلاق سورج پر بھی ہوتا ہے اور بلب پر بھی ہوتا ہے، مگر سورج پر زیادتی کے ساتھ اور بلب پر کمی کے ساتھ، لہٰذا روشنی کلی مشکک ہوئی۔

الغرض! کلی مشکک کا تحقق تفاوت کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے کسی قسم کے پائے جانے سے ہوگا ہر قسم کے تفاوت سے نہیں ہوگا لہٰذا انسان وحیوان کلیات متواطیہ ہوئیں، نہ کہ کلیات مشککہ۔

ماہیات اور عوارض میں تشکیک کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَلَاتَشْكِيْكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ وَلَا فِي الْعَوَارِضِ بَلْ فِيْ اِتِّصَافِ الْاَفْرَادِ بِهِمَا فَلَا تَشْكِيْكَ فِي الْجِسْمِ وَلَا فِي السَّوَادِ بَلْ فِيْ اَسْوَدَ

﴿ترجمہ﴾:

اور ماہیات وعوارض میں تشکیک نہیں ہے بلکہ افراد کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں تشکیک ہے پس جسم اور سواد میں تشکیک نہیں ہے بلکہ اسود میں تشکیک ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ تشکیک کی مذکورہ اقسام اربعہ ماہیات اور عوارض میں پائی جاتی ہیں یا کہ نہیں؟ حکماء مشائین اس کا انکار کرتے ہیں جبکہ حکمائے اشراقیین اسے تسلیم کرتے ہیں، مصنف رحمۃ اللہ علیہ حکمائے مشائین کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماہیات اور عوارض میں کسی قسم کی تشکیک نہیں ہوسکتی۔

مشائیہ اوراشراقیہ:

ارسطو کے متبعین مشائیہ کہلاتے ہیں اور افلاطون کے متبعین اشراقیہ کہلاتے ہیں۔

ماہیت کا معنیٰ ومفہوم:

ماہیت کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے۔(۱)طبعیت (۲)مزاج (۳)حقیقت، یہاں تیسرا معنی مراد ہے کہ جن اشیاء سے مل کر کوئی چیز بنتی ہے ان اشیاء کو اس چیز کی حقیقت و ماہیت کہتے ہیں۔

❁ یاد رہے ماہیات دو قسم کی ہیں۔(۱) ماہیات جوہریہ۔ (۲) ماہیاتِ عرضیہ۔

ماہیاتِ جوہریہ: وہ اشیاء جن کی وجہ سے جوہر، جوہر ہے۔

مثلاً جسم جوہر ہے اور وہ شے جس کی وجہ سے جسم جوہر ہے وہ ماہیت ہے یعنی ماہیات اپنے افراد کے لیے ذاتیات ہوتیں ہیں۔

ماہیات عرضیہ: وہ جس کی وجہ سے عرض، عرض ہے۔

مثلاً سواد (سیاہی) عرض ہے اور وہ چیز جس کی وجہ سے سواد عرض ہے وہ ماہیتِ عرض ہے۔

❁ مصنف علیہ الرحمۃ نے ماہیاتِ جوہریہ کو لفظ ماہیات سے اور ماہیاتِ عرضیہ کو لفظِ عوارض سے تعبیر کیا ہے لہٰذا ان کا یہ کہنا کہ تشکیک نہ ماہیات میں اور نہ ہی عوارض میں ہے گویا کہ یہ کہنا ہے کہ تشکیک نہ ماہیات جوہریہ میں ہے اور نہ ہی ماہیاتِ عرضیہ میں ہے۔

﴿فائدہ﴾:

ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے کسی واسطے سے ہونا مجعولیتِ ذاتی کہلاتا ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے بلاواسطہ ہوا کرتا ہے۔

ماہیات جوہریہ میں تشکیک نہ ہونے کی دلیل:

اگر ماہیتِ جوہریہ اپنے افراد پر اولیت یا اولویت کے ساتھ صادق آئے تو مجعولیتِ ذاتی کی خرابی لازم آئے گی جو کہ باطل ہے اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل ہوتی ہے لہٰذا ماہیتِ جوہریہ کا اپنے افراد پر اولیت یا اولویت کے ساتھ صادق آنا بھی باطل ہے، اور مجعولیتِ ذاتی کا لزوم اس طرح کہ مثلاً حیوان ناطق ایک ماہیتِ جوہریہ ہے۔

❁ اگر اس میں باعتبار اولیت کے تشکیک مانیں تو مطلب یہ ہوگا کہ حیوانِ ناطق کا صدق (مثلاً) زید پر علت ہونے کے اعتبار سے ہو اور عمرو پر معلول ہونے کے اعتبار سے ہو، اب یہاں پر حیوان ناطق جو عمرو کی ذاتیات ہیں ان کا صدق عمرو پر

زید کے واسطہ سے ہو رہا ہے یہی مجعولیت ذاتی ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ ذاتیات کا صدق ذات پر بلا واسطہ ہوا کرتا ہے۔

❁ اسی طرح اگر ماہیتِ جوہریہ میں تشکیک باعتبار اولویت کے مانیں تو پھر بھی یہی خرابی لازم آئے گی کیونکہ پھر مطلب یہ ہوگا کہ حیوان ناطق کا صدق زید پر بالذات یعنی بلا واسطہ ہے اور عمرو پر بالتبع (بالواسطہ) ہے۔ تو گویا ذاتیات (حیوان ناطق) کا صدق ذات (عمرو) پر کسی واسطہ سے ہو رہا ہے، اور اسی کا نام مجعولیتِ ذاتی ہے، جو کہ باطل ہے۔

❁ اور اگر ماہیتِ جوہریہ اپنے افراد پر شدت وزیادت کے ساتھ صادق آئے تو اختلاف ماہیت کی خرابی لازم آئے گی جو کہ باطل ہے اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا ماہیتِ جوہریہ کا اپنے افراد پر شدت وزیادت کے ساتھ صادق آنا بھی باطل ہے، اور اختلاف ماہیت کا لزوم اس طرح کہ مثلاً حیوان ناطق ایک ماہیتِ جوہریہ ہے اس میں شدتِ وزیادت کے اعتبار سے تشکیک ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ زید پر یہ ماہیتِ جوہریہ (حیوان ناطق) شدت کے ساتھ صادق آئے اور عمرو پر ضعف کے ساتھ صادق آئے یا اول (زید) پر زیادت کے ساتھ اور ثانی (عمرو) پر نقصان کے ساتھ صادق آئے۔

❁ اب سوال یہ ہوگا کہ یہ ماہیتِ جوہریہ (حیوان ناطق) جب زید پر شدتِ وزیادت کے ساتھ صادق آتی ہے تو کیا اس وقت یہ ماہیت جوہریہ کسی ایسے امر زائد پر مشتمل ہوتی ہے جو امر زائد عمرو پر اس ماہیت جوہریہ (حیوان ناطق) کے صادق آنے کے وقت نہیں ہوتا؟

اگر آپ کہیں کہ ایسا نہیں ہے تو پھر یہ تفاوت کیوں ہو رہا ہے یہ تو نہیں ہونا چاہیئے تھا، اور اگر آپ کہیں کہ ہاں وہ ماہیتِ جوہریہ اس وقت کسی امر زائد پر مشتمل ہوتی ہے تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ وہ امر زائد! ماہیتِ جوہریہ میں داخل ہے یا خارج اگر خارج ہے تو پھر تشکیک! ماہیت جوہریہ میں نہ ہوئی، بلکہ ماہیت جوہریہ سے خارج میں ہوئی، جبکہ ہم نے تشکیک کی نفی ماہیت جوہریہ سے کی ہے، خارج سے نہیں کی ہے۔

❁ اور اگر آپ کہیں کہ وہ امر زائد اس ماہیت جوہریہ (حیوان ناطق) میں داخل ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ زید اور عمرو دونوں ایک ماہیت کے فرد نہیں بلکہ دونوں کی ماہیتیں جدا جدا ہیں (کہ زید کی ماہیتِ جوہریہ! حیوان ناطق مع امر زائد ہے اور عمرو کی ماہیت جوہریہ صرف حیوان ناطق ہے) حالانکہ زید اور عمرو دونوں ایک ہی ماہیت کے فرد ہیں تو یہ اختلاف ماہیت کی خرابی ماہیت میں شدت وزیادت کے اعتبار سے تشکیک ماننے سے لازم آئی، لہٰذا شدت وزیادت کے اعتبار سے ماہیتِ جوہریہ میں تشکیک ماننا باطل ہوا۔

ماہیات عرضیہ میں تشکیک نہ ہونے کی دلیل:

ماہیاتِ عرضیہ میں اگر تشکیک مانی جائے تو پھر دو احتمال ہیں یا تو اس میں تشکیک اس کے افراد کے اعتبار سے ہوگی مثلاً سواد ایک ماہیتِ عرضیہ ہے اس کا صدق اس کے افراد یعنی سوادِ قمیض، سوادِ چادر، سواد جبہ، سواد رومال پر تفاوت کے ساتھ

ہو، بایں طور پر کہ سواد کا صدق سوادِ قمیص پر اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کے ساتھ ہو، اور سوادِ چادر پر غیر اولیت یا غیر اولویت یا غیر اشدیت یا غیر ازیدیت کے ساتھ ہوگا۔ یا ماہیتِ عرضیہ میں تشکیک اس کے معروض کے اعتبار سے ہوگی، مثلاً سواد ایک ماہیتِ عرضیہ ہے اس کا معروض وہ جسم ہے جس کو سواد عارض ہے، اب جسمِ اسود کے اعتبار سے سواد میں تشکیک ہو بایں طور پر کہ اس جسمِ اسود پر سواد اولیت وغیرہ کے ساتھ صادق آئے اور دوسرے جسمِ اسود پر غیر اولیت وغیرہ کے ساتھ صادق آئے یہ دونوں احتمال ہی باطل ہیں۔

پہلا احتمال تو اسی دلیل سے باطل ہے جو دلیل ماہیتِ جوہریہ کے بطلان میں بیان ہوئی کہ اگر اس ماہیتِ عرضیہ میں تشکیک اولیت یا اولویت کے اعتبار سے مانی جائے تو مجعولیتِ ذاتی لازم آئے گی، کیونکہ سواد اپنے افراد یعنی سوادِ قمیص، سواد چادر، سواد رومال کے لیے ذاتی ہے یعنی اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہے لہٰذا اس کا صدق اپنے بعض افراد پر علت کے طور پر اور بعض افراد پر معلول کے طور پر یا بعض افراد پر بالذات (بلاواسطہ) اور بعض افراد پر بالتبع (بالواسطہ) ہوگا اور ذاتی کا صدق ذات پر کسی علت کے ساتھ ہو یا کسی واسطے کا ساتھ ہو، اس کا نام مجعولیتِ ذاتی ہے جو کہ باطل ہے اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ بھی باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا ماہیتِ عرضیہ کا اپنے افراد پر اولیت یا اولویت کے ساتھ صادق آنا بھی باطل ہے۔

❁ اور اگر ماہیاتِ عرضیہ میں تشکیک اشدیت یا ازیدیت کے اعتبار سے مانی جائے تو پھر اختلافِ ماہیت کی خرابی لازم آئے گی کیونکہ سواد جب بعض افراد پر شدت وزیادت کے صادق آئے گا تو سوال ہوگا کہ کہ سواد جب شدت وزیادت کے ساتھ اپنے بعض افراد پر صادق آتا ہے تو اس وقت وہ کسی امرِ زائد پر مشتمل ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر آپ کہیں کہ نہیں تو پھر یہ تفاوت نہیں ہونا چاہیئے۔

اگر آپ کہیں ہاں وہ کسی امرِ زائد پر مشتمل ہوتا ہے تو پھر ہم پوچھینگے کہ وہ امرِ زائد ماہیات عرضیہ (سواد) میں داخل ہے یا خارج ہے، اگر خارج ہے تو پھر تشکیک ماہیاتِ عرضیہ میں نہ ہوئی بلکہ ماہیتِ عرضیہ سے خارج میں ہوئی جبکہ ہم نے ماہیاتِ عرضیہ سے تشکیک کی نفی کی ہے، امرِ خارج سے نہیں کی ہے۔

❁ اور اگر آپ کہیں کہ وہ امرِ زائد اس ماہیت (اسود) میں داخل ہے تو پھر ہم کہیں گے وہ دونوں فرد (سوادِ قمیص اور سواد چادر) ایک ماہیت کے نہیں بلکہ دونوں ماہیتیں جدا جدا ہیں، سوادِ قمیص کی ماہیت عرضیہ سواد مع امرِ زائد اور سواد چادر کی ماہیتِ عرضیہ صرف سواد ہے، حالانکہ یہ دونوں (سوادِ قمیص اور سوادِ چادر) ایک ہی ماہیتِ عرضیہ (سواد) کے فرد ہیں، تو یہ اختلافِ ماہیت کی خرابی ماہیتِ عرضیہ میں اشدیت یا ازیدیت کے اعتبار سے تشکیک ماننے سے لازم آئی، لہٰذا ماہیتِ عرضیہ میں اشدیت اور ازیدیت کے اعتبار سے بھی تشکیک باطل ہوئی۔

❁ اور اگر ماہیتِ عرضیہ میں تشکیک معروض کے اعتبار سے مانی جائے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ کلی مشکک کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے افراد پر محمول ہو سکے جبکہ سواد! جسم اسود پر محمول نہیں ہوتا یعنی "جسم اسود سواد ہے" نہیں کہا جائے گا بلکہ

''جسم اسود ذوسواد ہے'' کہا جائے گا۔

کیونکہ اگر جسم سواد ہے کہا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو ہر عرض ہے اور یہ درست نہیں اور اگر کہا جائے جسم اسود ذوسواد تو معنیٰ ہوگا جو ہر جو متصف بالعرض ہے وہ عرض والا ہے یہ درست ہے۔ الغرض! ثابت ہوا کہ تشکیک نہ ماہیات جوہریہ میں ہے اور نہ ہی ماہیات عرضیہ میں ہے۔ بَلْ فِیْ اِتِّصَافِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ دو دعوؤں (لَا تَشْكِيْكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ وَلَا فِي الْعَوَارِضِ) کی طرح ایک تیسرا دعویٰ کرنا ہے کہ تشکیک افراد ماہیت کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں ہے یعنی نفس جسم میں نفس سواد میں تشکیک نہیں ہے بلکہ افرادِ جسم کے سواد و بیاض کے ساتھ متصف ہونے میں تشکیک ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جائیگا وہ قمیض زیادہ سفید ہے اس دوسری کی بنسبت، اس میں قمیض ماہیت کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور سفید عوارض میں سے ایک عارض ہے۔

فَلَا تَشْكِيْكَ فِي الْجِسْمِ الخ:

اس عبارت میں لف ونشر مرتب ہے فَلَا تَشْكِيْكَ فِي الْجِسْمِ کا تعلق لَاتَشْكِيْكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ کے ساتھ ہے اور لَا فِي السَّوَادِ کا تعلق لَا فِي الْعَوَارِضِ کے ساتھ ہے اور بَلْ فِيْ اَسْوَدَ کا تعلق بَلْ فِيْ اِتِّصَافِ الْاَفْرَادِ بِهَا کے ساتھ ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَمَعْنٰى كَوْنِ اَحَدِ الْفَرْدَيْنِ اَشَدَّ مِنَ الْاٰخَرِ اَنَّهُ بِحَيْثُ يَنْتَزِعُ عَنْهُ الْعَقْلُ بِمَعُوْنَةِ الْوَهْمِ اَمْثَالَ الْاَضْعَفِ وَيُحَلِّلُهُ اِلَيْهَا حَتّٰى اَنَّ الْاَوْهَامَ الْعَامَةَ تَذْهَبُ اِلٰى اَنَّهُ مُتَاَلِّفٌ مِنْهَا فَافْهَمْ

﴿ترجمہ﴾:

اور دو فردوں میں ایک کے دوسرے کے مقابلے میں اشد ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اشد اس درجہ میں ہے، اس (اشد) سے عقل وہم کی مدد سے چند ہم مثل کا انتزاع کر لیتی ہے اور اشد کو اضعف کے چند ہم مثلوں کا محلل بنا دیتی ہے حتیٰ کہ عوامی ذہن میں یہ بات آگئی ہے کہ اشد ان امثال اضعف سے مرکب ہے، پس خوب سمجھ لے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَعْنٰى كَوْنِ اَحَدِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک عوامی ذہن کو پیش آنے والے وہم کا ازالہ کرنا ہے، جو اشد و اضعف کی حقیقت کو سمجھنے میں اسے لاحق ہوتا ہے۔

﴿وہم﴾:

عوامی ذہن یہ سمجھتا ہے کہ پہلے اضعف کے چند ہم مثل اجزا فراہم کیے گئے تو پھر ان کو ترتیب دے کر اشد تیار ہوا،

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ عوامی تخیل ہے تحقیقی تخیل نہیں ہے۔

اور ایسا ہرگز نہیں ہے کہ چند امثال اضعف کے انضمام سے اشد تیار ہو جائے بلکہ اشد ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ قوت واہمہ اشد اور اضعف کو سامنے رکھ کر اشد سے اضعف کے چند امثال منتزع کر لیتی ہے، اور انہی امثال کے ساتھ اشد کو محلل بنا دیتی ہے۔

الغرض: چونکہ عام لوگ محلل و مرکب میں فرق نہیں کر سکتے، پس اس بناء پر وہ اشد کو اجزائے تحلیلیہ سے مرکب سمجھتے ہیں، حالانکہ مرکب ہونا اور چیز ہے اور محلل ہونا اور چیز۔

محلل اور مرکب میں فرق:

مُحَلَّل میں اجزا کا وجود بالفعل نہیں ہوتا بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے۔

مرکب: میں اجزا بالفعل موجود ہوتے ہیں کہ جن سے مرکب کی ترکیب ہوتی ہے۔

فَافْهَمْ: سے اشارہ اس مقام کی دقت کی طرف ہے، یا ایک سوال مقدر کی طرف ہے۔

﴿سوال﴾:

عوامی ذہن کو وہم جیسے اشد و اضعف کی حقیقت کو سمجھنے سے لاحق ہوتا ہے ویسے ہی کہ ازید وانقص کی حقیقت کو سمجھنے سے بھی تو لاحق ہوتا ہے" کہ پہلے انقص کے چند ہم مثل اجزا اکھٹے کیئے گئے پھر ان کو ترتیب دے کر ازید تیار ہوا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا" مصنف نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

﴿جواب﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے اشد و اضعف کا ذکر کر کے ازید وانقص کا ذکر اسی پر قیاس کرتے ہوئے چھوڑ دیا۔

لفظِ مفرد کی چوتھی تقسیم:

﴿عبارت﴾: وَاِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ فَاِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ اِبْتِدَاءً مُشْتَرَكٌ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر لفظِ مفرد کے معنیٰ کثیر ہوں پس اگر وہ ابتداءً وضع کیا گیا ہو ہر ایک معنیٰ کے لیے تو وہ مشترک ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کثرتِ معنیٰ کے اعتبار سے لفظِ مفرد کی تقسیم کرنی ہے اور اس

تقسیم کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔

❁ کثرت معنیٰ کے اعتبار سے لفظِ مفرد کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مشترک۔ (۲) منقول۔ (۳) حقیقت۔ (۴) مجاز۔

﴿وجہ حصر﴾:

یہ ہے کہ لفظِ مفرد دو حال سے خالی نہیں کہ اس کی وضع ابتداءً تمام معانی کے لیے ہوئی ہوگی یا نہیں؟ اگر وضع ابتداءً تمام معانی کے لیے ہوئی ہے تو وہ مشترک اور اگر وضع ابتدء تمام معانی کے لیے نہیں ہوئی بلکہ وضع تو ابتدءً ایک معنیٰ کے لیے ہوئی لیکن اس کا استعمال دوسرے معنیٰ میں ہونے لگا اب دو صورتیں ہیں کہ پہلے معنیٰ کو چھوڑ دیا گیا ہے یا نہیں؟

اگر چھوڑ دیا گیا ہے تو وہ منقول ہے۔ اور اگر پہلے معنیٰ کو چھوڑا نہیں گیا بلکہ وہ لفظ کبھی پہلے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے تو جب وہ پہلے معنیٰ میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہیں گے اور جب دوسرے معنیٰ میں استعمال ہو تو اسے مجاز کہیں گے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

مشترک کی بحث

﴿عبارت﴾: وَالْحَقُّ اَنَّهٗ وَاقِعٌ حَتّٰى بَيْنَ الضِّدَّيْنِ لٰكِنْ لَا عُمُوْمَ فِيْهِ حَقِيْقَةً

﴿ترجمہ﴾: اور حق بات یہ ہے کہ مشترک واقع ہے حتیٰ کہ دو ضدوں کے درمیان بھی لیکن اس میں حقیقۃً عموم نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ وَاقِعٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لفظِ مشترک کے متعلق اختلافاتِ خمسہ میں مذہبِ مختار کو بیان کرنا ہے۔

﴿اختلافِ اول﴾:

جمہور کے نزدیک لفظِ مشترک ممکن ہے اور بعض کے نزدیک ممکن نہیں۔

بعض کی دلیل: یہ ہے کہ اگر مشترک ممکن ہو تو امکان کی تین صورتیں ہیں۔

1: مشترک کا کوئی معنیٰ ہی مراد نہ ہو۔

2: تمام معانی مراد ہوں۔

3: بعض معانی مراد ہوں اور بعض معانی مراد نہ ہوں۔

❁ اور یہ تینوں احتمال ہی باطل ہیں پہلا اس لیے کہ جب مشترک کا کوئی ایک بھی معنیٰ نہیں تو پھر اس کی وضع ہی بلا فائدہ

ہے،اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں ذہن کا ایک گھڑی میں متعدد امور کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے،اور تیسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ ایسی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ باطل ہے الغرض! لفظ مشترک کا وقوع ممکن ہی نہیں۔

جمہور کی طرف سے جواب: کہ مذکورہ صورتوں میں سے ہماری مراد تیسری صورت ہے۔

❁ رہی بات ترجیح بلا مرجح کی! تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مشترک سے جب کوئی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے تو کسی قرینے اور مناسبت کی بناء پر لیا جاتا ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح نہیں مع المرجح لازم آئیگی۔

﴿اختلافِ ثانی﴾:

جمہور کے نزدیک مشترک ممکن ہو کر واقع بھی ہے جبکہ بعض کے نزدیک مشترک ممکن تو ہے لیکن ممکن ہو کر واقع نہیں۔

بعض کی دلیل:

لفظِ مشترک میں ابہام ہوتا ہے اس لیے لفظِ مشترک کے وقوع کی دو صورتیں ہونگی کہ یا اس کا کوئی بیان لایا گیا ہوگا یا نہیں، اگر نہ لایا گیا ہو تو مقصود کے حصول میں خلل واقع ہوگا کیونکہ معلوم ہی نہیں ہو سکے گا کہ کونسا معنیٰ مراد ہے اور اگر اس کا کوئی بیان لایا گیا ہو تو پھر اس سے مقصود کے حصول میں بیان ہی کافی ہے خواہ مخواہ لفظ مشترک کو لانے کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔

جمہور کی طرف سے جواب:

کہ مذکورہ صورتوں میں ہماری مراد دوسری صورت ہے کہ مشترک کے وقوع کی صورت میں اس کا بیان نہیں لایا جائیگا، پھر رہی بات مقصود کے حصول میں خلل کے وقوع کی ! تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی مقصود ابہام ہی ہوتا ہے پس ابہام مخل للمقصود نہیں ہوگا بلکہ مفید للمقصود ہوگا۔

جیسے توریہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ معنیٰ قریب کو چھوڑ کر معنیٰ بعید مراد لیا جاتا ہے اور یہ فصحاء کے کلام بکثرت واقع ہوتا رہتا ہے جیسا حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے کفار کو جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا رَجُلٌ یَھْدِیْنِیْ اِلَی السَّبِیْلِ کفار عام رجل سمجھے مگر آپ نے خاص فرد مراد لیا اور اسی طرح کفار عام راستہ سمجھے مگر آپ نے خاص راستہ مراد لیا۔

﴿اختلافِ ثالث﴾:

لفظِ مشترک دوضدوں کے درمیان واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک واقع ہوتا ہے یعنی لفظِ مشترک کی وضع ایسے دو معنوں کے لیے بھی ہو سکتی ہے جو آپس میں متضاد ہوں۔

❁ جبکہ بعض ائمہ کرام کا نظریہ یہ ہے لفظ مشترک کی وضع ایسے دو معانی کے لیے نہیں ہو سکتی جو آپس میں متضاد ہوں۔

بعض کی دلیل:

اگر لفظِ مشترک دو ایسے معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جو متضاد ہوں تو ایسی صورت میں اجتماعِ ضدین لازم آئیگا، کیونکہ لفظِ مشترک سے جب اس کی دونوں ضدوں کا ارادہ کیا جائیگا تو دونوں ضدیں ذہن میں جمع ہو جائینگی اور ذہن محل واحد ہے اور محل واحد میں اجتماعِ ضدین محال ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب:

اجتماعِ ضدین محل واحد میں اس وقت محال ہے جب محل واحد! امورِ خارجیہ میں سے ہو، جبکہ ذہن امورِ خارجیہ میں سے نہیں ہے، اور ضدین کے درمیان مشترک کا وقوع ہوتا رہتا ہے۔ جیسے قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے اور یہ (حیض اور طہر) دونوں ضدیں ہیں۔

﴿اختلاف رابع﴾:

لفظِ مشترک میں عموم ہے یا نہیں؟ (مشترک کے بیک وقت تمام معانی مراد لیے جا سکتے ہیں یا نہیں) احناف کے نزدیک عموم نہیں یعنی بیک وقت تمام معانی مراد نہیں لیے جا سکتے، جبکہ اکثر شوافع کے نزدیک عموم ہے یعنی بیک وقت تمام معانی مراد لیے جا سکتے ہیں۔

اکثر شوافع کی دلیل:

قرآن مجید میں یُصَلُّوْنَ مذکور ہے جس کا فاعل ذاتِ باری تعالیٰ بھی ہے اور ملائکہ بھی ہیں جب کہ صلوٰۃ کا مسند الیہ ذاتِ باری تعالیٰ ہو تو صلوٰۃ بمعنیٰ رحمت ہوتی ہے اور جب مسند الیہ ملائکہ ہوں تو صلوٰۃ بمعنیٰ استغفار ہوتی ہے اور یہاں ایک وقت میں صلوٰۃ کے معانی مختلفہ مراد لیے جا رہے ہیں پس ثابت ہوا کہ مشترک میں عموم کا وقوع ہے۔

احناف کی طرف سے جواب:

کسی لفظ کو معنیٰ کے لیے وضع کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہی معنیٰ موضوع لہٗ ہے اس کا غیر مراد نہیں، مشترک میں چونکہ علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی ہے تو وہ جس وقت جس معنیٰ کے لیے وضع کیا جائے گا اس وقت وہی معنیٰ مراد ہوگا غیر معنیٰ مراد نہیں ہوگا۔

مثلاً لفظِ عین بہت سے معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے جس وقت یہ سورج کے لیے وضع کیا گیا ہوگا اس وقت صرف سورج ہی مراد ہوگا دیگر معانی مراد نہیں ہونگے اور جب گھٹنے کے لیے وضع کیا گیا ہوگا اس وقت اس سے صرف یہی معنیٰ مراد ہوگا اور کوئی مراد نہیں ہوگا، پس اگر مشترک میں عموم کا وقوع مانا جائے اور بیک وقت اس کے تمام معانی مراد لیے جائیں تو قاعدہ

مذکورہ کی بناء پر ہر ایک معنیٰ کا مراد ہونا اور غیر مراد ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

❁ رہی بات یُصَلُّوْنَ کی! اس میں صلوٰۃ مشترک نہیں بلکہ کلی ہے جس کا ایک فرد رحمت بھی ہے اور دوسرا فرد استغفار بھی ہے۔

﴿اختلاف خامس﴾:

مشترک میں عموم حقیقۃً ہے یا مجازًا ہے؟ یعنی جب لفظِ مشترک دو یا دو سے زیادہ معانی پر مشتمل ہوگا تو اس وقت عموم اس میں حقیقۃً ہوگا یا مجازًا ہوگا؟ امام غزالی فرماتے ہیں کہ عموم حقیقۃً ہوگا اور علامہ ابن حاجب اور امام الحرمین فرماتے ہیں مجازًا ہوگا۔

امام غزالی کی دلیل:

لفظِ مشترک کے استعمال اور اطلاق کے وقت اس کے تمام معانی کی طرف ذہن سبقت کر جاتا ہے اور ذہن کا اس کے تمام معانی کی طرف سبقت کر جانا یہ علامت اور دلیل ہے کہ مشترک میں پایا جانے والا عموم علی سبیل الحقیقت ہے۔

علامہ ابن حاجب اور امام الحرمین کی طرف سے جواب:

لفظِ مشترک کے استعمال اور اطلاق کے وقت اس کے تمام معانی کی طرف ذہن کا سبقت کر جانا ہم تسلیم ہی نہیں کر تے بلکہ اس کے اطلاق اور استعمال کے وقت ذہن کی سبقت اور توجہ صرف معنیٰ واحد کی طرف ہی ہوتی ہے اور ذہن کی سبقت اور توجہ کا معنیٰ واحد کی طرف ہونا ہی دلیل ہے کہ مشترک میں پایا جانے والا عموم علی سبیل المجاز ہے۔

صاحب سلم علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا موقف

ان اختلافاتِ خمسہ کے بارے میں اپنا نظریہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ وَاقِعٌ حَتّٰى بَيْنَ الضِّدَّيْنِ لٰكِنْ لَا عُمُوْمَ فِيْهِ حَقِيْقَةً

(۱) لفظِ مشترک ممکن ہے۔ (۲) واقع ہے۔

(۳) حتیٰ کہ دو ضدوں کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے۔ (۴) مشترک میں عموم ہے۔

(۵) اس میں عموم حقیقۃً ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

مرتجل کی بحث

﴿عبارت﴾: وَالْمُرْتَجَلُ قِيْلَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ وَقِيْلَ مِنَ الْمَنْقُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: اور مرتجل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مشترک کے قبیل سے ہے اور بعض نے کہا کہ وہ منقول کے قبیل سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُرْتَجَلُ قِيْلَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

کثرت معنیٰ کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تقسیم اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ مرتجل کے معنیٰ بھی کثیر ہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے اس تقسیم کے تحت کیوں نہیں بیان کیا؟

﴿جواب﴾:

مرتجل علیحدہ کوئی قسم نہیں بلکہ یہ مشترک یا منقول کے تحت داخل ہے۔

﴿مرتجل﴾: مرتجل ارتجال سے ہے جسکا معنیٰ ہے بغیر سوچے سمجھے فی البدیہہ بات کہہ دینا۔

مرتجل وہ لفظ ہے جو ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر کسی مناسبت کے بغیر ہی اس کا استعمال کسی دوسرے معنیٰ میں ہونے لگا ہو۔ جیسے جعفر چھوٹی نہر کے لیے وضع کیا گیا تھا لیکن پھر بغیر کسی مناسبت کے ایک آدمی کا نام رکھ دیا گیا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

منقول کی بحث

﴿عبارت﴾: وَإِلَّا فَإِنِ اشْتُهِرَ فِي الثَّانِيْ فَمَنْقُوْلٌ شَرْعِيٌّ أَوْ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ أَوْ عَامٌّ

﴿ترجمہ﴾:

اور ورنہ (اگر ابتداءً ہر ایک معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ وضع ایک معنیٰ کے لیے ہوا تھا لیکن اس کا استعمال دوسرے معنیٰ میں ہونے لگا) پس اگر وہ دوسرے معنیٰ میں مشہور ہو گیا تو وہ منقول یا تو شرعی ہے یا عرفی خاص ہے یا عرفی عام ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت میں مذکور اِلَّا ناقصہ ہے جس کی اصلاً عبارت یوں ہے وَإِنْ لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ وُضِعَ لِكُلِّ مَعْنًى

اِبْتِدَاءً یعنی اگر لفظ مفرد ہر ایک معنیٰ کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع نہیں کیا گیا بلکہ صرف ایک معنیٰ کے لیے وضع ہوا تھا لیکن پھر اس کا استعمال دوسرے معنیٰ میں ہونے لگا اور دوسرے معنیٰ میں وہ مشہور ہو گیا اور شہرت اس حد کو پہنچ گئی کہ جب وہ لفظ بولا جاتا ہے تو دوسرا معنیٰ ہی مفہوم ہوتا ہے پہلا معنیٰ کسی قرینہ کے بغیر مفہوم نہیں ہوتا تو ایسا لفظ منقول کہلاتا ہے۔

وَاِلَّا فَاِنِ اشْتُهِرَ الخ: یہ عبارت ماقبل میں بیان کردہ لفظِ مفرد کی اقسام اربعہ (مشترک، منقول، حقیقت، مجاز) کی وجہ حصر کا تسلسل ہے، جس کی وضاحت ماقبل میں گزر چکی ہے۔

منقول کی تقسیم:

فَمَنْقُوْلٌ شَرْعِیٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ منقول کی وجہ حصر کے ضمن میں تعریف کر لینے کے بعد اب اس کی یہاں سے اقسام بیان کرنی ہیں کہ منقول کی باعتبارِ ناقل کے تین قسمیں ہیں۔

1: منقول شرعی:

جس کے ناقل اہل شرع ہوں۔ جیسے لفظِ صلوٰۃ منقول شرعی ہے کہ اس کی وضع تو دعا کے معنیٰ کے لیے ہوئی تھی لیکن اہل شرع نے اسے ایک خاص عبادت کی طرف نقل کر دیا۔

2: منقول خاص:

جس کے ناقل عرفِ خاص والے ہوں۔ جیسے لفظِ اسم منقول خاص ہے کہ اس کی وضع تو بلندی کا معنیٰ دینے کے لیے ہوئی تھی لیکن اسے نحویوں نے نقل کر دیا ایسے کلمہ کی طرف جو مستقل بالمفہوم ہو اور تین زمانوں میں سے کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

3: منقول عام:

جس کے ناقل عرفِ عام والے ہوں۔ جیسے لفظِ دابۃ منقول عام ہے کہ اس کی وضع تو ہر چلنے والی شے کے لیے ہوئی تھی لیکن پھر عوام نے اسے نقل کر دیا چوپاؤں کے چلنے کی طرف۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

اعلام کی بحث

﴿عبارت﴾: قَالَ سِيبَوَيْهِ اَلْاَعْلَامُ كُلُّهَا مَنْقُوْلَاتٌ خِلَافًا لِّلْجُمْهُوْرِ

﴿ترجمہ﴾: امام سیبویہ کہتے ہیں کہ اعلام تمام کے تمام منقول ہیں، لیکن جمہور نے اختلاف کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ سِيْبَوَيْهِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔ اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اعلام تمام کے تمام منقول کے تحت داخل ہیں یا بعض منقول کے تحت اور بعض مرتجل کے تحت داخل ہیں؟

❁ امام سیبویہ کے نزدیک تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک بعض اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور بعض مرتجل کے تحت داخل ہیں۔

❁ یاد رہے اس اختلاف کی وجہ ایک اور اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ضروری ہے یا کہ نہیں؟ امام سیبویہ کے نزدیک ضروری نہیں لہٰذا تمام کے تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور مرتجل بھی منقول کے تحت داخل ہے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ضروری ہے اس لیے ان کے نزدیک مرتجل منقول سے خارج ہے۔

❁ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امام سیبویہ کے قول کو ترجیح دے کر اختلاف کی نسبت جمہور کی جانب کی ہے۔

﴿امام سیبویہ﴾:

سیبویہ کا اصل نام عمرو بن عثمان ہے متقدمین ومتاخرین میں سے سب بڑے عالم نحو ہیں ان کی وفات 180ھ میں ہوئی۔

﴿فائدہ﴾: 1 خِلَافًا لِلْجُمْهُوْرِ میں خِلَافًا خَالَفَ فعل کا مفعول مطلق ہے، اور لِلْجُمْهُوْرِ ثَابِتًا کا متعلق ہو کر خِلَافًا کی صفت ہے۔

2: جُمْهُوْر: جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے، اسے فتحہ کے ساتھ پڑھنا غلط ہے کیونکہ عرب میں اس وزن پر ہونے والا کلمہ اول کے ضمہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسے دُسْتُوْر، زُنْبُوْر، عُصْفُوْر۔

جمہور کا معنیٰ: قوم کے بڑے اور اشراف لوگ۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

حقیقت ومجاز کا بیان

﴿عبارت﴾: وَإِلَّا فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ

﴿ترجمہ﴾: ورنہ پس وہ حقیقت اور مجاز ہے۔

﴿تشریح﴾: اس مقام پر بھی اِلَّا ناقصہ ہے یعنی اصل میں وَاِنْ لَمْ يُوْضَعِ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ لِكُلٍّ اِبْتِدَاءً وَلَمْ يُشْتَهَرْ

فِی الثَّانِیْ فَحَقِیْقَۃٌ وَمَجَازٌ یعنی اگر لفظِ مفرد کثیر المعنیٰ ہر ایک معنیٰ کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو اور معنیٰ ثانی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو بلکہ صرف ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا اور دوسرے معنیٰ میں قرینے کی مدد سے استعمال ہوتا ہو تو ایسا لفظ جب معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا تو حقیقت کہلائیگا اور جب غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا تو مجاز کہلائیگا۔

❁ یہ (وَاِلَّا فَحَقِیْقَۃٌ وَمَجَازٌ) عبارت بھی گذشتہ وجہ حصر کا تسلسل ہے۔

﴿فائدہ﴾:

جس کو شیخ بیعت کرنے کی اجازت دیتا ہے وہ مجاز بضم المیم ہے اسے بفتح المیم پڑھنا غلط ہے۔

مجاز کے تحقق کے لیے شرط:

﴿عبارت﴾:

وَلَابُدَّ مِنْ عَلَاقَۃٍ فَاِنْ کَانَتْ تَشْبِیْھًا فَاِسْتِعَارَۃٌ وَاِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ وَحَصَرُوْہُ فِیْ اَرْبَعَۃٍ وَعِشْرِیْنَ نَوْعًا

﴿ترجمہ﴾:

اور علاقہ ضروری ہے، پس اگر علاقہ تشبیہ ہے تو استعارہ ہے ورنہ مجازِ مرسل ہے اور علماء نے مجازِ مرسل کو چوبیس قسموں میں منحصر کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَابُدَّ مِنْ عَلَاقَۃٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مجاز کے تحقق کے لیے شرط کو بیان کرنا ہے۔ کہ لفظ کا معنیٰ موضوع لہٗ کے علاوہ کسی دوسرے معنیٰ میں استعمال ہونا اس وقت مجاز ہوتا ہے، کہ جب معنیٰ موضوع لہٗ اور معنیٰ مستعمل فیہ کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ اور مناسبت پائی جائے۔

مجاز کی تقسیم:

فَاِنْ کَانَتْ تَشْبِیْھًا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مجاز کی تقسیم کرنی ہے کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) استعارۃ (۲) مجازِ مرسل

﴿وجہ حصر﴾:

معنیٰ موضوع لہٗ اور معنیٰ مستعمل فیہ کے درمیان پائے جانے والا علاقہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ علاقہ تشبیہ ہوگا یا

غیر تشبیہ ہوگا اگر علاقہ تشبیہ ہو تو استعارہ ہے اور اگر غیر تشبیہ ہو تو مجازِ مرسل ہے

پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) استعارہ تصریحیہ۔ (۲) استعارہ بالکنایہ۔ (۳) استعارہ ترشیحیہ۔ (۴) استعارہ تخلیلیہ۔

استعارۂ تصریحیہ:

ذکر مشبہ بہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو۔ مثلاً رَئَیْتُ اَسَدًا یَتَکَلَّمُ اس میں ذکر مشبہ بہ (اسد) کا ہے مراد مشبہ (رجل شجاع) ہے اس پر قرینہ یتکلم ہے کیونکہ آدمی کلام کرتا ہے شیر نہیں۔

استعارہ بالکنایہ:

ذکر مشبہ کا ہو اور مراد مشبہ بہ ہو۔ جیسے اِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا (اچانک موت نے ناخن گاڑ دیئے) اس مثال میں ذکر مشبہ (مَنِیَّۃ) کا ہے مراد بھی یہی ہے تاکہ کوئی درندہ، جبکہ درندہ مشبہ بہ ہے جس پر قرینہ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا (کہ اس نے ناخن گاڑ دیئے) ہے۔

استعارہ ترشیحیہ:

مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا۔ جیسے مذکورہ مثال یعنی اِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا اس میں اِنْشَاب ناخن گاڑنا جو کہ مشبہ بہ (اَسَد) کے مناسب ہے) کو مَنِیَّۃ یعنی موت کے لیے ثابت کیا گیا ہے۔

استعارہ تخییلیہ:

مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا جیسے مذکورہ مثال اِذَا الْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا میں اَظْفَار کو مَنِیَّۃ کے لیے ثابت کیا گیا ہے جو کہ مشبہ بہ (اَسَد) کو لازم ہے۔

مجازِ مرسل کی اقسام:

مجازِ مرسل کی چوبیس اقسام ہیں۔

1 علاقہ سببیت یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا۔ جیسے بادل بول کر بارش مراد لینا۔

2 علاقہ مسببیت یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا۔ جیسے خمر بول کر انگور مراد لینا۔

3 علاقہ کلیت یعنی کل بو کر جزء مراد لینا۔ جیسے ہاتھ بول کر ہتھیلی مراد لینا۔

4 علاقہ جزئیت یعنی جزء بول کر کل مراد لینا۔ جیسے رقبہ (گردن) بول کر پوری ذات مراد لینا۔

5 علاقہ لازمیت یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لینا۔ جیسے شد ازار سے اعتزال عن النساء مراد لینا۔

6 علاقہ ملزومیت یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لینا جیسے نطق وتکلم بول کر دلالت علی القابلیۃ مراد لینا۔

7 علاقہ اطلاق یعنی مطلق بول کر مقید مراد لینا۔ جیسے یوم بول کر یوم القیامہ مراد لینا۔

8 علاقہ تقیید یعنی مقید بول کر مطلق مراد لینا۔ جیسے مِشْفَر (اونٹ کا ہونٹ) بول کر مطلق اونٹ مراد لینا۔

9 علاقہ عموم یعنی عام بول کر خاص مراد لینا۔ جیسے انسان بول کر زید مراد لینا۔

10 علاقہ خصوص یعنی خاص بول کر عام مراد لینا۔ جیسے زید بول کر انسان مراد لینا۔

11 علاقہ حالیت یعنی حال بول کر محل مراد لینا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان فَفِیْ رَحْمَةِ اللهِ میں رحمت بول کر جنت مراد لی گئی ہے۔ (رحمت جنت میں ہوگی تو رحمت حال ہوئی)۔

12 علاقہ محلیت یعنی محل بول کر حال مراد لینا۔ جیسے مجلس بول کر اہل مجلس مراد لینا۔

13 علاقہ ضدیت یعنی کسی لفظ کو بول کر اس کی ضد مراد لینا جیسے بصیر بول کر اعمیٰ مراد لینا۔

14 علاقہ زیادت یعنی لفظ بول کر اس کا معنیٰ مراد نہ لینا جیسے كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ میں کاف زائدہ ہے،

15 علاقہ حذف مضاف یعنی مضاف الیہ بغیر مضاف کے ذکر کرنا جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ ای اَهْلَ الْقَرْيَةِ اھل مضاف محذوف ہے۔

16 علاقہ حذف مضاف الیہ جیسے حِیْنَئِذٍ اور یَوْمَئِذٍ اصل میں حِیْنَ اِذْ كَانَ كَذَا اور یَوْمَ اِذْ كَانَ كَذَا تھا پھر مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف پر تنوین لگا دی گئی۔

17 علاقہ مجاورت جیسے میزاب (پرنالہ) بول کر پانی مراد لینا۔

18 علاقہ مَایَئُوْلُ اِلَیْهِ جیسے طالب علم کو علامہ کہہ دینا کیونکہ وہ علامہ بننے جا رہا ہے۔

19 علاقہ ما کان علیہ جیسے یتیم کا اطلاق بالغ پر کر دینا کیونکہ وہ اس سے پہلے یتیم رہ چکا ہے۔

20 علاقہ آلیت واسطہ بول کر ذو واسطہ مراد لینا۔ جیسے لسان (زبان) بول کر ذکر مراد لینا۔

21 علاقہ بدلیت جیسے دم بول کر دیت مراد لینا کیونکہ دیت دم کا بدل ہے۔

22 علاقہ تعریف بعہد ذہنی یعنی معرفہ بول کر نکرہ مراد لینا جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان اِنِّیْ اَخَافُ اَنْ یَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ میں الذئب سے غیر معین بھیڑیا مراد لیا گیا ہے۔

23 علاقہ وُقُوْعِ نَكِرَةٍ فِی الْاِثْبَاتِ لِلْعُمُوْمِ یعنی نکرہ اثبات میں واقع ہو کر عموم کا سبب ہو جیسے عَلِمَتْ نَفْسٌ میں نَفْسٌ سے كُلُّ نَفْسٍ مراد لینا۔

24 علاقہ حذف مطلق جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ ای اَهْلَ الْقَرْيَةِ اھل محذوف ہے۔

وَحَصَرُوْهُ فِیْ اَرْبَعَةٍ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس امر پر تنبیہ کرنا ہے کہ علماء نے کلام عرب میں انتہائی چھان بین اور تلاش کی جس سے نتیجۃً انہیں مجاز مرسل کی مذکورہ 24 اقسام حاصل ہوئیں ہیں۔

❁ لیکن یاد رہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا مجاز مرسل کی 24 اقسام میں بیان کردہ حصر احصر عقلی نہیں ہے کہ ان مذکورہ اقسام کے علاوہ اور کوئی قسم مجاز مرسل کی ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ حصر استقرائی ہے کہ متقدمین علماء کو صرف 24 اقسام حاصل ہوئیں ہیں، بعد والے علماء اگر تحقیق کریں تو ان کے لیے مجاز مرسل کی مزید اقسام کا حصول ممکن ہے۔

❁ چنانچہ اس وسعت اور گنجائش کے مقام پر بندہ (محمد یوسف القادری) انتہائی عاجزی کے ساتھ عرض کرتا ہے کہ مجازِ مرسل کی دو اور قسمیں بھی کلام عرب میں پائی جاتی ہیں جو کہ یہ ہیں۔

25 علاقہ وحدت یعنی واحد بول کر جمع مراد لینا۔ جیسے قانون بول کر قوانین مراد لینا۔

26 علاقہ جمعیت یعنی جمع بول کر واحد مراد لینا۔ جیسے معلومات بول کر معلوم مراد لینا۔

❁ پس مجازِ مرسل کی 26 اقسام ہوئیں۔

﴿عبارت﴾: لَایُشْتَرَطُ سَمَاعُ الْجُزْئِیَّاتِ نَعَمْ یَجِبُ سَمَاعُ اَنْوَاعِهَا

﴿ترجمہ﴾: جزئیات کو سننا ضروری نہیں ہے، ہاں اعلاقہ کی انواع کو سننا ضروری ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے صاحب سلم علیہ الرحمۃ ان لوگوں کا رد فرمارہے ہیں جو کہتے ہیں کہ مجاز کی جزئیات کو سننا ضروری ہے یعنی مجاز کا استعمال صرف اسی جگہ ہوسکتا ہے جہاں اہل زبان سے سنا گیا ہو کہ فلاں لفظ کو وہ مجاز میں استعمال کرتے ہیں اور جس لفظ کا مجاز ہونا ان سے نہ سنا گیا ہو اس مجاز میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

❁ ان کی دلیل یہ ہے کہ نخلہ کا اطلاق حجر طویل پر نہیں ہوسکتا حالانکہ ان دونوں میں علاقہ تشبیہ پایا جاتا ہے کیونکہ حجر طویل کے لیے اہل عرب سے نخلہ سنا نہیں گیا، الغرض مجاز کی جزئیات کا فصحاء عرب سے سننا ضروری ہے۔

❁ اس نظریئے کا رد کرتے ہوئے علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر ہر جزئی کا سماع ضروری نہیں بلکہ ضروری تو یہ ہے کہ جس جزئی کا استعمال کی گیا ہو اس جزئی میں مجاز کے مذکورہ علاقوں میں سے کوئی علاقہ پایا جارہا ہو جیسے انسان سے زید اور زید سے انسان مراد لینا درست ہے اگرچہ یہ اہل عرب سے سنا بھی نہ گیا ہو کیونکہ اہلِ عرب نے علاقہ عموم وخصوص کا اعتبار کیا ہے اور وہ اس مثال میں پایا جارہا ہے۔

❁ رہی بات نخلہ کے حجر طویل پر اطلاق نہ ہونے کی! تو وہ اس لیے کہ اس سے عرف مانع ہے کیونکہ عرفاً نخلہ اس طویل شے کو کہتے ہیں کہ جس میں اٹھاؤ کے ساتھ ساتھ جھکاؤ بھی ہو جبکہ حجر طویل میں اٹھاؤ تو ہوتا ہے لیکن جھکاؤ نہیں ہوتا۔

﴿سوال﴾: کیا کوئی اور ایسی مثال بھی ہے کہ جس میں علاقہ بھی پایا جا رہا ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس علاقہ کا اعتبار نہ کیا گیا ہو؟۔

﴿جواب﴾:

جی ہاں جناب! باپ بول کر بیٹا مراد لینا اور بیٹا بول کر باپ مراد لینا درست نہیں کیونکہ عرف مانع ہے حالانکہ ان میں علاقہ سببیت ومسببیت پایا جا رہا ہے۔

حقیقت ومجاز کی علامات:

﴿عبارت﴾:

وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ التَّبَادُرُ وَالْعَرَاءُ عَنِ الْقَرِيْنَةِ وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الْإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيْلِ وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيْ بَعْضِ الْمُسَمّٰى كَالدَّابَةِ عَلَى الْحِمَارِ

﴿ترجمہ﴾:

اور حقیقت کی علامت اس کی جانب فوراً ذہن کا منتقل ہونا اور قرینہ سے خالی ہونا ہے اور مجاز کی علامت محال پر بولا جانا اور لفظ کا موضوع لہٗ کے بعض افراد میں مستعمل ہونا ہے جیسے دابہ گدھے پر۔

﴿تشریح﴾:

وَعَلَامَةُ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ حقیقت کی پہچان کے لیے دو علامتیں بیان کرنی ہیں۔

1: لفظ کے بولے جانے کے بعد فوراً معنیٰ کی جانب ذہن کا منتقل ہونا۔

2: قرینہ کے نہ پائے جانے کے وقت کسی معنیٰ کی طرف ذہن کا سبقت کر جانا۔

نوٹ: اَلتَّبَادُرُ اور اَلْعَرَاءُ کے درمیان واقع واؤ اگر عاطفہ قرار دی جائے تو حقیقت کی مذکورہ دو علامتوں کا بیان ہوگا، اور اگر واؤ بمعنیٰ مع قرار دی جائے تو پھر ایک علامت کا بیان ہوگا اور اَلْعَرَاءَ مفعول معہ ہونے کی بناء پر منصوب ہوگا۔

❁ اَلْقَرِيْنَةُ مَا يُشِيْرُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ (قرینہ وہ چیز ہے جو مطلوب کی طرف اشارہ کرے)۔ وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مجاز کی دو علامتوں کا بیان کرنا ہے۔

1: اس کا محال پر اطلاق ہو۔ جیسے گدھے کا اطلاق بے وقوف آدمی پر، حالانکہ وہ گدھا نہیں اور اس کا گدھا ہونا محال ہے۔

2: لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے بعض افراد میں استعمال ہو۔ جیسے دابہ کا معنیٰ تو کل ما یدب علی الارض ہے لیکن اس کا

اطلاق فقط گدھے پر کیا جائے۔

﴿عبارت﴾:

وَالنَّقْلُ وَالْمَجَازُ اَوْلٰی مِنَ الْاِشْتِرَاكِ والْمَجَازُ اَوْلٰی مِنَ النَّقْلِ وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ فِی الْاِسْمِ وَاَمَّا الْفِعْلُ وَسَائِرُ الْمُشْتَقَّاتِ وَالْاَدَاةُ فَاِنَّمَا یُوْجَدُ فِیْهَا بِالتَّبْعِیَّةِ

﴿ترجمہ﴾:

اور نقل اور مجاز مشترک سے بہتر ہیں اور مجاز نقل سے بہتر ہے، مجاز بالذات اسم میں ہوتا ہے، جبکہ فعل دیگر مشتقات اور اداۃ میں بالتبع ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالنَّقْلُ وَالْمَجَازُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو ضابطے بیان کرنے ہیں۔

1: جب کسی لفظ میں تین احتمال ہوں۔

(۱) منقول ہونے کا۔ (۲) مجاز ہونے کا۔ (۳) مشترک ہونے کا۔

❁ تو ایسی صورت میں منقول اور مجاز مراد لینا بہتر ہوتا ہے کیونکہ مشترک! منقول اور مجاز کے مقابلے میں قلیل الاستعمال ہے تو ان تینوں کے احتمال کے وقت اَلْقَلِیْلُ کَالْمَعْدُوْمِ پر عمل کرتے ہوئے منقول اور مجاز کو ترجیح دی جائے گی۔

2: اور اگر کسی لفظ میں منقول اور مجاز ہونے کا احتمال ہو تو مجاز مراد لینا بہتر ہوتا ہے کیونکہ منقول کی بنسبت مجاز کثیر الاستعمال ہے۔

وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مجاز کتنے اور کون کونسے کلمات میں پایا جاتا ہے اور کس کس حیثیت سے پایا جاتا ہے؟

پس یاد رکھ لیں! وہ چار کلمات ہیں یعنی اسم، فعل، بقیہ مشتقات اور اداۃ کہ جن میں مجاز پایا جاتا ہے ان تمام میں مجاز کے پائے جانے کی کیفیت اور نوعیت ایک جیسی نہیں ہوتی بلکہ مجاز کا وقوع اسم (مصدر اور جامد) میں بالذات اور بلا واسطہ ہوتا ہے جبکہ فعل، مشتقات اور اداۃ میں بالتبع اور بالواسطہ ہوتا ہے۔ مثلاً نَطَقَتْ مجاز اً دَلَّتْ کے معنیٰ میں ہے تو پہلے نُطْق کو دَلَالَت کے معنیٰ میں لیا گیا پھر بعد میں نَطَقَتْ کو دَلَّتْ کے معنیٰ میں لیا گیا۔

اسی طرح ضَارِبٌ بمعنیٰ قَاتِلٌ تب ہوگا جب ضَرْبٌ بمعنیٰ قَتْلٌ ہوگا۔ اور فِیْ بمعنیٰ عَلٰی تب ہوگا جب فی کا متعلق

ظرفیت اعلیٰ کے متعلق استعلاء کے معنیٰ میں ہوگا۔

❁ الغرض! ثابت ہوا کہ مجاز بالذات اسم میں ہوتا ہے اور بالتبع فعل، مشتقات اور اداۃ میں ہوتا ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

ترادف کا بیان اور اس کے فائدے

﴿عبارت﴾: وَتَكَثُّرُ اللَّفْظِ مَعَ اِتِّحَادِ الْمَعْنٰى مُرَادَفَةٌ وَذَالِكَ وَاقِعٌ لِتَكَثُّرِ الْوَسَائِلِ وَالتَّوَسُّعِ فِيْ مَحَالِ الْبَدَائِعِ

﴿ترجمہ﴾:

معنیٰ کے واحد ہونے کے باوجود الفاظ کا کثیر ہونا مرادفت ہے اور یہ واقع ہے وسائل کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور اصناف بدیعہ کے مواقع میں وسعت پیدا ہونے کی وجہ سے۔

﴿تشریح﴾:

یاد رکھ لیں! معنیٰ ایک ہو یا کثیر ہوں اس اعتبار سے کل چار احتمال ہیں۔

1: لفظ ایک ہو معنیٰ بھی ایک ہو۔

2: لفظ کثیر ہوں اور معانی بھی کثیر ہوں۔

3: لفظ ایک ہو اور معانی کثیر ہوں۔

4: لفظ کثیر ہوں اور معنیٰ ایک ہو۔

❁ یاد رہے مذکورہ احتمالاتِ اربعہ میں سے پہلے اور تیسرے احتمال کو بیان کر دیا گیا ہے، دوسرے احتمال کو اہل لغت بیان کرتے ہیں اور چوتھے احتمال کا بیان مصنف علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ عبارت یعنی وَتَكَثُّرُ اللَّفْظِ الخ سے فرما رہے ہیں کہ لفظ کثیر ہوں اور معنیٰ ایک ہو تو ان الفاظ کو مرادف کہتے ہیں اور ان کے باہمی تعلق کو مرادفت کہتے ہیں جیسے لفظ اسد اور لیث دونوں کا معنیٰ شیر ہے اسی طرح قعود و جلوس دونوں کا معنیٰ بیٹھنا ہے۔

مرادفت کے صحیح ہونے کے لیے شرائطِ اربعہ:

1: دونوں لفظ موضوع ہوں اگر ایک مہمل ہوا تو مرادفت نہیں ہوگی۔ جیسے چائے اور شائے میں سے شائے مہمل ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان مرادفت نہ ہوئی۔

2: دونوں لفظ مختلف ہوں ایک ہی لفظ کا تکرار نہ ہو، لہٰذا جَاءَ جَاءَ زَيْدٌ میں مرادفت نہیں ہوگی کیونکہ یہاں ایک ہی لفظ

کا تکرار ہے۔

3: دونوں لفظوں میں سے ایک کو مقدم یا مؤخر کرنا ضروری نہ ہو لہذا جَاءَ زَیْدٌ نَفْسُهٗ میں مرادفت نہیں ہوگی کیونکہ زَیْدٌ اور نَفْسُہ سے اگرچہ مراد ایک ہی ہے لیکن نَفْسُهٗ کو مؤخر کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ تاکید ہے لہذا ان دونوں میں بھی مرادفت نہیں ہوگی۔

4: دونوں کا مصداق اور معنیٰ ایک ہو لہذا نَـاطِقٌ اور فَصِیْحٌ میں مرادفت نہیں ہوگی کیونکہ مصداق تو دونوں کا ایک ہی ہے لیکن معنیٰ ایک نہیں، کیونکہ نَاطِقٌ کا معنیٰ ہے بولنے والا اور فَصِیْحٌ کا معنیٰ ہے فصاحت کے ساتھ بولنے والا۔

ترادف کا وقوع ہے یا کہ نہیں؟

وَذَالِكَ وَاقِـعٌ الـخ: یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔ اور اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ترادف کا وقوع ہے یا نہیں؟ بعض أئمہ کے نزدیک ترادف کا وقوع نہیں لیکن جمہور کے نزدیک ترادف کا وقوع ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے جمہور کے موقف کو اپنایا ہے۔

بعض أئمہ کی دلیل:

ترادف کے وقوع و وجود سے عبث ولغو لازم آتا ہے کیونکہ معنیٰ و مراد کے لیے ایک لفظ کافی ہوتا ہے دوسرے لفظ کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، لہذا دوسرے لفظ کی وضع بے فائدہ ہوگی۔ اور جہاں کہیں بظاہر ترادف نظر آتا ہے وہ درحقیقت ترادف نہیں ہوتا بلکہ ان دو لفظوں میں سے ایک لفظ ذات کیلیے موضوع ہوتا ہے اور دوسرا صفت کے لیے موضوع ہوتا ہے مثلاً انسان و ناطق میں بظاہر ترادف لگ رہا ہے جو کہ درحقیقت ترادف نہیں ہے کیونکہ انسان ذات کے لیے موضوع ہے اور ناطق صفت کے لیے موضوع ہے۔

لِتَكَثُّرِ الْوَسَائِلِ وَالتَّوَسُّعِ الخ:

سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ جمہور کی طرف سے بعض أئمہ کو ترادف کے وجود پر دلیل دینا ہے۔

❁ ترادف کے پائے جانے کی صورت میں دوسرے لفظ کی وضع بے فائدہ نہیں ہوتی، بلکہ اس سے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً ترادف کی وجہ سے الفاظ کی کثرت ہوئی اور الفاظ مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ ہیں گویا ترادف کی وجہ سے مافی الضمیر کے اظہار کے ذرائع بڑھ گئے، اور جسقدر وسائل اور ذرائع زیادہ ہونگے اسی قدر مافی الضمیر کا اظہار بھی آسان ہوگا، کیونکہ جب ایک مفہوم کو ادا کرنے کے لیے الفاظ کثیرہ ہونگے تو متکلم کے ذہن سے اگر کوئی لفظ غائب ہو بھی گیا تو وہ دوسرے لفظ سے مافی الضمیر کا اظہار کریگا۔

❁ اسی طرح ترادف کی وجہ سے اصناف بدیعیہ میں توسیع ہوگئی ہے کیونکہ اگر ترادف نہ ہوتا تو علم بدیع چند اقسام میں سکڑ جاتا مثلاً صنعت تجنیس، سجع قافیہ وغیرہ فن بدیع کی کثیر اصطلاحات ہیں جو ترادف پر موقوف ہیں

❁ تجنیس مثلاً اَشْتَرِیْ بِالْبُرِّ وَاُنْفِقُهٗ بِالْبِرِّ (میں گندم کو خریدتا ہوں اور نیکی کے لیے خرچ کرتا ہوں) میں بُرٌّ بمعنی گندم ہے اور بِرٌّ بمعنی نیکی ہے۔ ان دونوں کے درمیان تجنیس ہے اگر گندم کے مفہوم کے لیے صرف ایک ہی لفظ حِنطَۃٌ ہوتا تو مذکورہ صورت میں تجنیس نہ ہوتی تو تجنیس کا فائدہ ترادف نے دیا۔

❁ سجع جیسے مَاابَعْدَ مَافَاتَ مَااَقْرَبَ مَاآتٍ (جو دور تھا وہ آ گیا اور جو قریب تھا وہ نہیں آیا) یہاں پر مَافَاتَ کو رعایتِ سجع کے لیے لایا گیا ہے اگر مَامَضٰی کو مَافَاتَ کی جگہ استعمال کر دیا جاتا تو درست ہوتا لیکن سجع حاصل نہ ہوتی اور کلام حسن سے مجرد ہو جاتا پس رعایتِ سجع کا فائدہ ترادف نے دیا

❁ قافیہ: مثلاً کسی مصرعہ کا اختتامی لفظ دال ہو اور شیر کے معنی ادا کرنے ہوں، اب اگر شیر کے مفہوم کے لیے صرف لفظ غضنفر ہوتا اور اس کا مرادف نہ ہوتا تو قافیہ سلامت نہ رہتا، تو گویا قافیہ کی سلامتی کا ذریعہ بھی ترادف ہے، پس اگر ترادف کی نفی کی جائے تو کلام عرب محاسن کثیرہ سے مجرد اور خالی ہو جائے گا۔ پس ثابت ہوا کہ ترادف کا صرف وقوع ہے ہی نہیں بلکہ انتہائی ضروری ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَلَایَجِبُ فِیْہِ قِیَامُ کُلٍّ مَقَامَ الْاٰخَرِ وَاِنْ کَانَ مِنْ لُغَۃٍ فَاِنَّ صِحَّۃَ الضَّمِّ مِنَ الْعَوَارِضِ یُقَالُ صَلّٰی عَلَیْہِ وَلَادَعَا عَلَیْہِ۔

﴿ترجمہ﴾:

ترادف میں ایک کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح نہیں ہے اگرچہ دونوں کی ایک ہی لغت ہو کیونکہ ترکیب کی صحت عوارض میں سے ہے صلی علیہ کہا جاتا ہے دعا علیہ نہیں کہا جاتا۔

﴿تشریح﴾: اس عبارت میں لَایَجِبُ بمعنی لَایَصِحُّ ہے۔

وَلَایَجِبُ الخ: سے غرض مصنف علیہ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

یاد رہے کہ اس امر میں اتفاق ہے کہ مفرد مترادف کو دوسرے مفرد مترادف کی جگہ استعمال کرنا درست ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ جب ایک مترادف عامل یا صلہ کے ساتھ ترکیبی صورت اختیار کر لیتا ہے تو ایسی صورت میں ایک مترادف کی جگہ دوسرے مترادف کا استعمال کرنا درست ہے یا نہیں؟

❁ علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں ایسی صورت میں بھی ایک مترادف کی جگہ دوسرے مترادف کو استعمال کر سکتے ہیں خواہ مترادف ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبانوں کے۔

❁ بعض علماء کے نزدیک اگر وہ دونوں مترادف لفظ ایک ہی زبان کے ہوں تب تو درست ہے لیکن اگر مختلف زبانوں

میں ہوں تو درست نہیں مثلاً اللہ اکبر کی جگہ اللہ اعظم کہہ سکتے ہیں کیونکہ دونوں عربی زبان کے لفظ ہیں لیکن خدائے بزرگ و برتر نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ (اللہ اکبر اور خدائے بزرگ و برتر) عربی زبان کے لفظ نہیں۔

- امام رازی فرماتے ہیں بالکل درست نہیں خواہ ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبانوں کے۔
- مصنف علیہ الرحمۃ نے امام رازی کے موقف کو اپنایا ہے۔

امام رازی کے قول کی دلیل:

فَاِنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ امام رازی کے قول پر دلیل پیش کرنا ہے۔

- اور وہ یہ ہے کہ کسی کلمہ کو اس کے عامل یا صلہ کے ساتھ ترکیب دیا جانا اس کلمہ کے عوارض میں سے ہے اور ہر کلمہ کے عوارض مختلف ہوا کرتے ہیں بعض عوارض اپنے معروض کے ساتھ خاص ہوا کرتے ہیں جیسے صَلّٰی عَلَیْہِ تو کہا جاتا ہے لیکن دَعَا عَلَیْہِ نہیں کہا جاتا (کیونکہ صَلّٰی بصلہ علٰی تو بمعنیٰ دُعا ہوتا ہے اور دَعَا بصلہ علٰی بمعنیٰ بد دعا ہوتا ہے حالانکہ صلوٰۃ اور دعا دونوں مترادف ہیں) پس ثابت ہوا اتحاد فی المعنیٰ کو اتحاد فی العوارض لازم نہیں یعنی دو ایسے کلمات جو معنیٰ میں متحد ہوں ان کو یہ لازم نہیں کہ ان کے صلات بھی متحد ہونگے کہ جو ان میں سے ایک کا صلہ ہے وہی دوسرے کا بھی صلہ ہوگا ایسا نہیں ہے لہٰذا مترادف مرکب کو مترادف مرکب کی جگہ رکھنا درست نہیں۔

مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف واقع ہے یا کہ نہیں؟

﴿عبارت﴾: هَلْ بَیْنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ تَرَادُفٌ اُخْتُلِفَ فِیْهِ

﴿ترجمہ﴾: کیا مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف واقع ہے یا کہ نہیں؟

﴿تشریح﴾:

هَلْ بَیْنَ الْمُفْرَدِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

جیسے کلمات مفردہ میں ترادف ہوتا ہے کیا ایسے ہی مفرد و مرکب میں ترادف ہو سکتا ہے یا کہ نہیں؟

﴿جواب﴾:

اس مسئلہ میں اختلاف ہے، جمہور کہتے ہیں کہ مفرد و مرکب کے درمیان ترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ مفرد کے معنیٰ اجمالی ہوتے ہیں اور مرکب کے معنیٰ تفصیلی ہوتے ہیں لہٰذا دونوں میں اتحادِ معنیٰ نہیں پایا گیا جو کہ ترادف کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

مرکب کی بحث

﴿عبارت﴾:

وَالْمُرَكَّبُ اِنْ صَحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ فَتَامٌّ وَخَبَرٌ وَقَضِيَّةٌ اِنْ قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ عَنِ الْوَاقِعِ وَمِنْ ثَمَّ يُوْصَفُ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ بِالضَّرُوْرَةِ ۔

﴿ترجمہ﴾:

جس مرکب پر سکوت صحیح ہو تو وہ تام ہے، خبر اور قضیہ ہے اگر اس کے ذریعے واقع کو نقل کرنا مقصود ہو اور اسی وجہ سے تو خبر و قضیہ بداہۃً صدق و کذب کیساتھ متصف ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں مفرد کا تفصیلی ذکر کر لینے کے بعد اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ مرکب کا تفصیلی بیان شروع فرمارہے ہیں، مرکب کی تعریف تو ماقبل میں گزر چکی ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ اِنْ صَحَّ الخ:

سے مصنف علیہ الرحمۃ مرکب کی پہلی تقسیم فرمارہے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مرکب تام۔ (۲) مرکب ناقص۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے کہ جس پر سکوت صحیح ہو۔ یعنی جس میں مسند الیہ اور مسند مذکور ہوں۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے کہ جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی جس میں مسند الیہ اور مسند مذکور نہ ہوں۔

وَخَبَرٌ وَقَضِيَّةٌ اِنْ الخ:

سے مصنف علیہ الرحمۃ مرکب تام کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خبر و قضیہ۔ (۲) انشاء۔

خبر و قضیہ: وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعے واقع کی حکایت کرنا مقصود ہو۔ جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ

ضروری بات:

مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک خبر و قضیہ کے وجود کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔

(1) حکایۃ اور یہ بمعنیٰ نقل وبیان ہے۔

(2) واقع جس کو محکی عنہ بھی کہتے ہیں، اور یہ بمعنیٰ اَمْرٌ ثَابِتٌ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ ہے۔

﴿فائدہ﴾:

مَحْکِیّ عَنْہ (جس کی حکایت کی گئی ہے) کبھی حکایت سے مقدم ہوتا ہے اور کبھی مؤخر ہوتا ہے، اور کبھی حکایت اور محکی عنہ ایک ساتھ ہوتے ہیں۔

❁ حکایۃ پر محکی عنہ کے مقدم ہونے کی مثال۔ جیسے زید پہلے کھڑا ہوا ہو اور بعد میں کہا جائے کہ زَیْدٌ قَائِمٌ (زید کھڑا ہے)۔

❁ حکایۃ سے محکی عنہ کے مؤخر ہونے کی مثال۔ جیسے سَیَقُوْلُ السُّفَهَاءُ

❁ حکایۃ اور محکی عنہ کے ایک ساتھ ہونے کی مثال جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ اْلاٰنَ (زید ابھی کھڑا ہے)۔

خبر وقضیہ کی تقسیم:

وَمِنْ ثَمَّ یُوْصَفُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر وقضیہ کی تقسیم کرنی ہے کہ خبر وقضیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خبر وقضیہ صادق۔ (۲) خبر وقضیہ کاذب۔

اور یہ تقسیم اس طرح ہے کہ مذکورہ عبارت (وَمِنْ ثَمَّ یُوْصَفُ الخ) میں ثَمَّ اسم اشارہ ہے جس کا مشارٌ الیہ حِکَایَة ہے اور حکایۃ دو احتمال رکھتی ہے کہ یا تو وہ محکی عنہ کے مطابق ہوگی یا محکی عنہ کے مطابق نہیں ہوگی، اگر محکی عنہ کے مطابق ہے تو وہ حکایۃ صادق ہے اور اگر مطابق نہیں ہے تو وہ کاذب ہے، الغرض! چونکہ حکایۃ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا وہ قضیہ جس کا مفہوم ہی حکایت ہے اس کا صدق اور کذب کی طرف تقسیم ہونا بدیہی امر ہوا۔

❁ خبر صادق کی مثال: جیسے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ❁ خبر کاذب کی مثال آسمان ہمارے نیچے ہے۔

﴿سوال﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر وقضیہ کی تعریفِ مشہورہ (مَایَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ) سے عدول کیوں کیا ہے؟

﴿جواب﴾: تعریفِ مشہورہ میں دو خرابیاں تھیں۔

1: دور: وہ اس طرح کہ خبر وقضیہ کی تعریفِ مشہورہ مَایَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ ہے یعنی اس میں صدق اور کذب کا ذکر ہے اور صدق اور کذب کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا، پس صدق اور کذب کو پہچاننا خبر پر موقوف ہوا، اب اگر خبر کی تعریف کی جائے کہ مَایَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ تو خبر کو پہچاننا صدق اور کذب کے پہچاننے پر موقوف ہو

جائیگا، اب صورت یہ ہوئی کہ خبر کی معرفت موقوف ہے صدق وکذب کی معرفت پر اور صدق وکذب کی معرفت موقوف ہے خبر پر جس سے نتیجہ یہ نکلا کہ خبر! خبر پر ہی موقوف ہے، اور یہ تَوَقُّفُ الشَّیْءِ عَلٰی نَفْسِہٖ ہے جسے دور کہتے ہیں۔

2: تعریف مشہورہ اپنے افراد کو جامع نہیں تھی۔

مثلاً مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ یہ خبر صادق ہے، اس میں کذب کا بالکل احتمال ہی نہیں ہے، لہٰذا اس خبر پر خبر کی تعریف مشہورہ صادق نہیں آتی، اسی طرح اَلسَّمَاءُ تَحْتَنَا (آسمان ہمارے نیچے ہے) یہ خبر کاذب ہے، جس میں صدق کا بالکل احتمال ہی نہیں ہے اس خبر پر بھی خبر کی تعریف مشہورہ صادق نہیں آتی، الغرض! خبر کی تعریف مشہورہ مذکورہ دونوں خرابیوں پر مشتمل تھی پس اس لیے مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے ترک کر دیا۔

کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ کی بحث

﴿عبارت﴾:

فَقَوْلُ الْقَائِلِ کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ لَیْسَ بِخَبَرٍ لِاَنَّ الْحِکَایَةَ عَنْ نَفْسِہٖ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ

﴿ترجمہ﴾: تو قائل کا یہ قول (کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ) خبر نہیں ہے اس لیے کہ حِکَایَةٌ عَنْ نَفْسِہٖ غیر معقول ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَقَوْلُ الْقَائِلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

1: کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ یہ خبر ہے اور خبر کے لیے حکایت اور محکی عنہ ہونا ضروری ہے جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے جبکہ اس خبر میں ھذا کا مشار الیہ خود یہی کلام ہے کوئی اور کلام نہیں جو محکی عنہ بن سکے لہٰذا یہاں خبر کا محکی عنہ کے بغیر ہونا لازم آیا جو کہ درست نہیں، اور اگر اسی کلام کو محکی عنہ قرار دیا جائے تو حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آئے گا اور یہ بھی درست نہیں کیونکہ یہ دونوں متغائر چیزیں ہیں۔

﴿اعتراض﴾:

2: ماقبل میں کہا گیا تھا کہ (وَمِنْ ثَمَّ یُوْصَفُ الخ) کہ خبر کا اتصاف صدق اور کذب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اگر خبر واقع کے مطابق ہو تو صادق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو کاذب ہے، اب سوال یہ ہے کہ کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ صادق ہے یا کاذب ہے؟ دونوں احتمال ہی درست نہیں کیونکہ اسے صادق قرار دینے کی صورت میں اس کا کاذب ہونا اور کاذب قرار دینے کی صورت میں اس کا صادق ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ بیک وقت صدق یا کذب یعنی دونوں احتمالوں میں سے ایک احتمال

کا پایا جانا ضروری ہے۔

﴿جواب﴾: یہ جواب ملا جلال الدین دوانی (جو علامہ عبداللہ یزدی کے استاذ ہیں) کا ہے۔

کَلَامِیْ هٰذَا کَاذِبٌ خبر ہی نہیں بلکہ انشاء ہے کیونکہ یہاں کوئی ایسا کلام نہیں ہے جو محکی عنہ بن سکے لہٰذا اسی کلام کو ہی محکی عنہ قرار دیا جائے گا، پس خبر ماننے کی صورت میں حکایت عن نفسہ لازم آئے گی جو کہ غیر معقول ہے، الغرض! کَلَامِیْ هٰذَا کَاذِبٌ خبر ہی نہیں، پس مذکورہ اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض اس پر وارد ہی نہیں ہوسکتا۔

﴿سوال﴾:

علامہ جلال الدین دوانی رحمۃ اللہ علیہ نے کَلَامِیْ هٰذَا کَاذِبٌ کو انشاء میں داخل کیا ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ انشاء کی دس قسمیں ہیں جن میں سے کوئی بھی قسم اس پر صادق نہیں آتی۔

﴿جواب﴾:

انشاء کی اقسام مشہورہ تو دس ہی ہیں جو کہ صورۃً اور معنیً دونوں طرح انشاء ہیں لیکن انشاء کی ایک قسم ایسی بھی ہوتی ہے جو صرف معنیٰ کے اعتبار سے انشاء ہوتی ہے اور یہ اسی میں سے ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ مَاخُوْذٌ فِيْ جَانِبِ الْمَوْضُوْعِ فَالنِّسْبَةُ مَلْحُوْظَةٌ مُجْمَلًا فَهِيَ الْمَحْكِيُّ عَنْهَا وَمِنْ حَيْثُ تَعَلُّقِ الْاِيْقَاعِ بِهَا مَلْحُوْظَةٌ تَفْصِيْلًا فَهِيَ الْحِكَايَةُ فَانْحَلَّ الْاِشْكَالُ بِجَمِيْعِ تَقَارِيْرِهٖ وَنَظِيْرُ ذَالِكَ قَوْلُنَا كُلُّ حَمْدٍ لِلّٰهِ فَاِنَّهٗ حَمْدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حَمْدٍ فَالْحِكَايَةُ مَحْكِيٌّ عَنْهَا فَتَاَمَّلْ فَاِنَّهٗ جَذْرٌ اَصَمُّ

﴿ترجمہ﴾:

اور حق بات یہ ہے کہ یہ قول (کَلَامِیْ هٰذَا کَاذِبٌ) اپنے تمام افراد (موضوع، محمول اور نسبت) کے ساتھ موضوع کی جانب میں اخذ کیا ہوا ہے۔ پس نسبت اجمالی طور پر ملحوظ ہے جو کہ محکی عنہ ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ اسی نسبت سے حکم کا تعلق ہوتا ہے وہ نسبت تفصیلی طور پر ملحوظ ہے پس وہ حکایت ہے۔ پس اشکال اپنی تمام تقاریروں کے ساتھ حل ہو گیا۔

اور اس کی نظیر ہمارا قول كُلُّ حَمْدٍ لِلّٰهِ ہے کیونکہ یہ بھی تو حمد کے افراد میں سے ایک فرد ہے تو حکایت ہی محکی عنہ ہوا، پس غور کرلیں کیونکہ یہ اشکال بہرا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَقُّ اَنَّهُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ علامہ دوانی علیہ الرحمۃ کے بیان کردہ جواب کو تسلی بخش نہ سمجھتے ہوئے اعتراضین مذکورین کا جواب دینا ہے۔

"کہ متکلم کا قول کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ خبر ہی ہے، اور رہی بات اعتراضین مذکورین کی! تو ان کا جواب یہ ہے کہ کَلَامِیْ ھٰذَا بول کر مراد مکمل جملہ (کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ) لیا جائے، اب کَلَامِیْ ھٰذَا بولنے کی صورت میں واقع ہونے والی نسبت اجمالی ہوگی، کیونکہ صراحۃً محمول کا ذکر نہیں ہے، لیکن پھر جب (کَلَامِیْ ھٰذَا کے) ساتھ کَاذِبٌ کا بھی ذکر کرینگے تو پھر وہ نسبت تفصیلی ہوجائے گی، تو نسبتِ اجمالیہ محکی عنہ ہوگا اور نسبتِ تفصیلیہ حکایت ہوگی، اجمال اور تفصیل چونکہ متغائر ہیں لہٰذا محکی عنہ اور حکایت میں تغایر ثابت ہوجائیگا"۔

وَنَظِیْرُ ذَالِكَ الخ:

سے مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ صورت کی ایک نظیر پیش کر رہے ہیں۔

کہ جیسے کُلُّ حَمْدٍ لِلّٰہِ میں حکایت اور محکی عنہ میں اتحاد لازم آتا ہے کہ حمد کے معنی ہیں محمود کی تمام صفاتِ کمالیہ کو ظاہر کرنا اور کُلُّ حَمْدٍ لِلّٰہِ میں چونکہ صفاتِ کمالیہ کا اظہار ہے لہٰذا یہ بھی حمد کے افراد میں سے ایک فرد ہوا، پس محکی عنہ بھی حمد ہوا اور حکایت بھی حمد ہوئی تو پھر یہاں ویسے ہی کرتے ہیں کہ کُلُّ حَمْدٍ بول کر مراد کُلُّ حَمْدٍ لِلّٰہِ لیتے ہیں، اور اس (کُلُّ حَمْدٍ) میں واقع ہونے والی نسبتِ اجمالیہ کو محکی عنہ اور پھر کُلُّ حَمْدٍ کے ساتھ لِلّٰہِ بھی بول کر نسبتِ تفصیلیہ کو حکایت مانتے ہیں تو جس طرح یہاں اجمال اور تفصیل کا فرق قائم کر کے محکی عنہ اور حکایت میں تغایر ثابت کیا گیا ہے اسی طرح اگر کَلَامِیْ ھٰذَا کَاذِبٌ میں محکی عنہ اور حکایت کا تغایر ثابت کیا جائے تو کیا خرابی لازم آتی ہے۔

فَتَأَمَّلْ سے اشارہ اس مقام کی دقت کی طرف ہے۔

فَاِنَّهُ جَذْرٌ الخ:

سے مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اعتراضین مذکورین کا جواب سوائے اس کے اور کوئی نہیں ہوسکتا، یاد رہے جَذْر بمعنیٰ اصل ہے لیکن اس سے مراد یہاں اشکال ہے۔

انشاء اور اس کی اقسام:

﴿عبارت﴾:

وَاِلَّا فَاِنْشَاءٌ مِنْهُ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَتَمَنٍّ وَتَرَجٍّ وَاسْتِفْهَامٌ وَغَيْرُ ذَالِكَ وَاِنْ لَمْ يَصِحَّ فَنَاقِصٌ مِنْهُ

تَقْيِيْدِيٌّ وَامْتِزَاجِيٌّ وَغَيْرُہٗ

﴿ترجمہ﴾:

ورنہ پس وہ انشاء ہے، اس (کی اقسام میں) سے امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام ہیں اور ان کے علاوہ اقسام ہیں، اور اگر سکوت صحیح نہ ہو تو وہ مرکب ناقص ہے، اس (کی اقسام میں) سے تقییدی امتزاجی اور اس کے علاوہ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاِلَّا فَـاِنْشَـاءٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مرکب تام کی دوسری قسم کا بیان کرنا ہے، جو کہ انشاء ہے کہ انشاء وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعے واقع کی حکایت کرنا مقصود نہ ہو۔

مِنْہُ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَتَمَنٍّ

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ انشاء کی تقسیم کرنا ہے کہ انشاء کی دس قسمیں ہیں۔

امر، نہی، استفہام، تمنی، ترجی، عقود، ندا، عرض، قسم، تعجب

مرکب ناقص کا بیان:

وَاِنْ لَـمْ يَـصِـحَّ الـخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مرکب کی دوسری قسم کا بیان کرنا ہے جو کہ ناقص ہے اس کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے۔

مرکب ناقص کی تقسیم:

مِنْہُ تَقْيِيْدِيٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مرکب ناقص کی تقسیم کرنی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مرکب تقییدی۔ (۲) مرکب غیر تقییدی۔

مرکب تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس کی جزء ثانی جزء اول کے لیے قید ہو جیسے غُلَامُ زَيْدٍ

❁ یاد رہے مرکب تقییدی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب اضافی۔ (۲) مرکب توصیفی

مرکب اضافی: جیسے غُلَام زَيْدٍ ۔ مرکب توصیفی جیسے رَجُلٌ عَالِمٌ۔

مرکب غیر تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس کی جزء ثانی جزء اول کے لیے قید نہ ہو۔

❁ مرکب غیر تقییدی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب امتزاجی۔ (۲) مرکب غیر امتزاجی

مرکب امتزاجی:

وہ مرکب غیر تقییدی ہے جس میں دو کلموں کو ملا کر کلمہ مفردہ کی طرح بنا دیا گیا ہو جیسے بَعْلَبَكّ کہ اس میں بَعْل اور بَكّ

دو الگ کلمات تھے پھر دونوں کو ملا کر کلمہ مفردہ کی طرح کر دیا گیا۔

❁ یاد رہے کہ مرکب امتزاجی کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مرکب بنائی۔ (۲) مرکب منع صرف۔

مرکب بنائی۔ جیسے اَحَدَ عَشَرَ۔ مرکب منع صرف۔ جیسے بَعْلَبَکَ، حَضَرَمُوْت

مرکب غیر امتزاجی:

وہ مرکب غیر تقییدی ہے جس میں دو کلموں کو ملا کر کلمہ مفردہ کی طرح نہ کیا گیا ہو بلکہ وہ دونوں کلمات الگ الگ ہوں۔ جیسے فِی الدَّارِ

﴿فائدہ﴾: غَیْرُہٗ کی ضمیر مجرور کا مرجع اِمْتِزَاجِی ہے تَقْیِیْدِی نہیں کیونکہ مقسم اقسم کا مدمقابل نہیں ہو سکتا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

مفہوم کی بحث

﴿فصل﴾:

اَلْمَفْهُوْمُ اِنْ جَوَّزَ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهٗ مِنْ حَيْثُ تَصَوُّرِهٖ فَكُلِّيٌّ مُمْتَنِعٌ كَالْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةِ اَوْلَا كَالْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَاِلَّا فَجُزْئِيٌّ

﴿ترجمہ﴾:

اگر عقل مفہوم کے نفس تصور کے لحاظ سے مفہوم کے تکثر کو (کثیر الافراد کو) جائز قرار دے تو وہ کلی ہے، (وہ کلی یا تو) ممتنع الافراد ہوگی جیسے کلیات فرضیہ، یا ایسی نہیں ہوگی جیسے واجب اور ممکن۔ اور ورنہ وہ جزئی ہے۔

﴿تشریح﴾:

الفاظ کی بحث سے فارغ ہو جانے کے بعد اب مصنف علیہ الرحمۃ معنیٰ و مفہوم کی بحث میں شروع ہو رہے ہیں، قبل از بیان بحث ہم! مفہوم، معنیٰ، مقصود اور مدلول میں فرق بیان کرتے ہیں۔

مفہوم، معنیٰ، مقصود، اور مدلول میں فرق:

ان میں کوئی فرق نہیں ہے یہ مترادف المعنیٰ ہیں البتہ اعتباری فرق ہے وہ اس طرح کہ لفظ سے جو چیز سمجھی جاتی ہے اگر اس میں اس چیز کا خیال کیا جائے کہ یہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے تو اسے معنیٰ و مقصود کہتے ہیں اور اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے تو اسے مدلول کہتے ہیں۔

مفہوم اور معلوم میں فرق:

ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، مفہوم عام ہے اور علم خاص ہے، کیونکہ علم یا تو صورت کا نام ہے یا حصول (بالفعل) کا نام ہے یا حضور و مشاہدہ کا نام ہے جبکہ مفہوم عام ہے کیونکہ مفہوم نام ہے مَاحَصَلَ فِی الذِّهْنِ کا یعنی جو کچھ بھی ذہن میں آئے اسے مفہوم کہتے ہیں اب وہ ذہن میں آنے والی شی ء خواہ صورت ہو یا غیر صورت ہو، اور حصول بالفعل ہو یا بالقوۃ ہو۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے مفہوم کی تعریف نہیں کی اس کی تقسیم شروع کردی ہے، حالانکہ شے کی تعریف پہلے کیجاتی ہے، اور پھر تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی جاتی ہے۔

﴿جواب﴾:

مفہوم کی تعریف مشہور ومعروف تھی، اس لیے مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کی شہرت پر اکتفاء کرتے ہوئے اسے ذکر نہیں کیا، ورنہ (اگر وہ مشہور ومعروف نہ ہوتی) وہ پہلے ہی ذکر کی جاتی۔

مفہوم کی تقسیم:

اَلْـمَـفْهُوْمُ اِنْ جَوَّزَ الخ: مصنف علیہ الرحمۃ نے مذکورہ عبارت (اَلْـمَفْهُوْمُ اِنْ جَوَّزَ) میں مفہوم کوکلی اور جزئی کا مقسم بنا کر اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ کلی اور جزئی ہونا اولاً بالذات معنیٰ ومفہوم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض لفظ کی صفت ہیں۔

- اس عبارت سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مفہوم کی کلی اور جزئی کی طرف تقسیم کرنی ہے کہ
- مفہوم کی دو قسمیں ہیں (۱) کلی۔ (۲) جزئی۔

﴿وجہ حصر﴾:

مفہوم دو حال سے خالی نہیں کہ اس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکثر کو (اس کے کثیرین پر صادق آنے کو) جائز قرار دے گی یا نہیں، بصورت اول کلی اور بصورت ثانی جزئی۔

تعریفِ کلی: کلی وہ مفہوم ہے جس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکثر کو (اس کے کثیرین پر صادق آنے کو) جائز قرار دے۔ جیسے، نبی، رسول، فرشتہ، انسان، حیوان وغیرہ۔

تعریفِ جزئی: جزئی وہ مفہوم ہے جس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکثر کو (اس کے کثیرین پر صادق آنے کو) جائز قرار نہ دے۔ جیسے آدم، نوح، زکریا، یوسف، زید، عمرو وغیرہ۔

- رہی یہ بات کہ! مصنف علیہ الرحمۃ نے کلی کو جزئی پر مقدم کیوں کیا ہے؟ حالانکہ کلی کی تعریف وجودی ہے اور جزئی کی تعریف عدمی ہے اور ممکنات میں عدم وجود پر مقدم ہوتا ہے۔ تو جواباً عرض یہ ہے کہ علم منطق میں مقصود ومطلوب کلی ہے جزئی نہیں ہے یہی وجہ ہے علم منطق میں کلی کی تقسیم بھی چھ اقسام (جنکا ذکر ابھی

آگے کیا جارہا ہے) کی طرف ہوتی ہے اور کبھی پانچ اقسام (نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام) کی طرف ہو تی ہے اور کبھی دو اقسام (ذاتی، عرضی) کی طرف ہوتی ہے۔ الغرض! چونکہ علم منطق میں مقصود و مطلوب ہی کلی ہے جزئی نہیں ہے اسی لیے کلی کو جزئی پر مقدم کر دیا گیا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

کلی کی تقسیم:

مُمْتَنِعٌ كَالْكُلِّيَاتِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ افرادِ کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے کی کلی کی تقسیم کرنا ہے کہ کلی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ممتنع الافراد۔ (۲) غیر ممتنع الافراد۔

1 ممتنع الافراد: یعنی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع و محال ہو۔ جیسے کلیات فرضیہ یعنی لاشیء، شریک باری تعالیٰ، اور اجتماع نقیضین وغیرہ۔

2 غیر ممتنع الافراد: یعنی وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع و محال نہ ہو۔

❁ غیر ممتنع الافراد کلی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازمی الافراد۔ (۲) غیر لازمی الافراد۔

1: لازمی الافراد: جس کے افراد میں سے کسی فرد کا پایا جانا لازمی ہو۔ جیسے واجب۔

2: غیر لازمی الافراد: جس کے افراد میں سے کسی فرد کا پایا جانا لازمی نہ ہو۔ جیسے ممکن۔

❁ یاد رہے مصنف علیہ الرحمۃ نے علیٰ وجہ الاختصار کلی کی اس تقسیم کے تحت مذکورہ تین اقسام بیان کی ہیں لیکن اس تقسیم کے تحت (افرادِ کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے) کلی کی چھ قسمیں ہیں، جن کی وجہ حصر یہ ہے۔

❁ کہ کلی دو حال سے خالی نہیں ہوگی کہ اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا ممکن، بصورتِ اول قسم اول جیسے شریک باری تعالیٰ، اور بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ خارج میں اس کا کوئی فرد پایا بھی جاتا ہے یا نہیں بصورتِ ثانی قسم ثانی جیسے عنقاء پرندہ۔ اور بصورتِ اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ صرف ایک فرد پایا جاتا ہے یا متعدد، اگر صرف ایک فرد پایا جاتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس فرد کے غیر کا پایا جانا ممتنع ہے یا ممکن، بصورتِ اول قسم ثالث جیسے واجب۔ اور بصورت ثانی قسم رابع جیسے شمس۔ اور متعدد افراد پائے جاتے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ متعدد افراد متناہی ہیں یا غیر متناہی، بصورتِ اول قسم خامس جیسے سیارہ۔ اور بصورتِ ثانی قسم سادس جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

﴿عبارت﴾:

فَمَحْسُوْسُ الطِّفْلِ فِيْ مَبْدَأِ الْوِلَادَةِ وَشَيْخٍ ضَعِيْفِ الْبَصَرِ وَالصُّوْرَةُ الْخَيَالِيَّةُ مِنَ الْبَيْضَةِ

الْمُعَيَّنَةِ كُلُّهَا جُزْئِيَّاتٌ لِاَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَايُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِجْتِمَاعِ وَهُوَالْمُرَادُ هٰهُنَا

﴿ترجمہ﴾:

ولادت کے ابتدائی زمانے میں بچے کی محسوس کی ہوئی صورت اور کمزور بینائی والے بوڑھے کی محسوس کی ہوئی صورت اور معین انڈے کی صورت یہ تمام صورتیں جزئیات ہیں کیونکہ عقل ان میں سے کسی شے کے تکثر کو جائز نہیں قرار دیتی اجتماع کے طریقے پر، اور یہاں یہی مراد ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَمَحْسُوْسُ الطِّفْلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلی اور جزئی کی تعریف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ آپ نے کہا جزئی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور شرکتِ کثیرین سے مانع ہو، اور کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور شرکت کثیرین سے مانع نہ ہو حالانکہ کئی ایسی مثالیں ہیں جن پر جزئی ہونے کے باوجود جزئی کی تعریف صادق نہیں آتی اور کلی نہ ہونے کے باوجود کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔

❁ جیسے ولادت کے ابتدائی زمانے میں بچے کے ذہن میں جو ماں کی صورت ہوتی ہے وہ جزئی ہے لیکن اس کے سامنے جو بھی عورت کھڑی ہو وہ اسے اپنی والدہ سمجھتا ہے تو جزئی کا اطلاق وانطباق افراد کثیرہ پر ہو گیا۔

❁ اسی طرح وہ بوڑھا شخص جس کی بینائی کمزور ہو چکی ہو وہ دور سے ایک ہیولا دیکھے، چونکہ وہ ہیولا معین ومشخص ہے لہٰذا وہ جزئی ہوا، اب وہ بوڑھا شخص اس ہیولے پر کبھی گدھے کا حکم لگاتا ہے کہ وہ گدھا ہے، کبھی سائیکل کا حکم لگاتا ہے کہ وہ سائیکل ہے اور کبھی بکری کا حکم لگاتا ہے کہ وہ ہیولا بکری ہے،

الغرض! یہاں بھی جزئی (ہیولے) کا اطلاق وانطباق افرادِ کثیرہ پر ہو گیا۔

❁ اسی طرح زید کے سامنے ایک انڈا موجود تھا، جو کہ جزئی ہے لیکن جونہی زید نے دوسری طرف منہ کیا تو عمرو نے وہ انڈا اٹھا کر دوسرا انڈا رکھ دیا، جب زید نے اس انڈے کی طرف دیکھا تو اس کے خیال میں یہ پہلے والا ہی انڈا تھا، پھر جیسے ہی زید نے دوسری بار دوسری طرف منہ کیا تو عمرو نے پھر وہ انڈا اٹھا کر اس کی جگہ تیسرا انڈا رکھ دیا، اب یہ انڈا زید کے نزدیک جزئی ہے لیکن اس کا اطلاق افرادِ کثیرہ پر ہو رہا ہے۔ الغرض! ان تمام صورتوں میں جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہ ہوئی

اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔

جواب:

کلی کی تعریف میں ایک اور قید اگرچہ مذکور نہیں لیکن ملحوظ ضرور ہے اور وہ ہے عَلٰی سَبِیْلِ الْاِجْتِمَاع، پس اب تعریف یوں ہوئی کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا کثیرین پر صدق عَلٰی سَبِیْلِ الْاِجْتِمَاع (یکبارگی) ہو، جبکہ مذکورہ صورتوں (بچہ، بوڑھا، ادھیڑ) میں مفہوم کا کثیرین پر صدق عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِیَّت (یکے بعد دیگرے) ہے۔ لہٰذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوئی۔

عبارت:

وَهٰهُنَا شَكٌّ مَشْهُوْرٌ وَهُوَ اَنَّ الصُّوْرَةَ الْخَارِجِيَّةَ لِزَيْدٍ وَالصُّوْرَةَ الْحَاصِلَةَ مِنْهُ فِيْ اَذْهَانِ طَائِفَةٍ تَصَوَّرُوْهُ كُلُّهَا مُتَصَادِقَةٌ فَاِنَّ التَّحْقِيْقَ اَنَّ حُصُوْلَ الْاَشْيَاءِ بِاَنْفُسِهَا فِي الذِّهْنِ لَا بِاَشْبَاحِهَا وَاَمْثَالِهَا فَلِتِلْكَ الصُّوْرَةِ تَكَثُّرٌ وَمِنْ هٰهُنَا يَسْتَبِيْنُ كَوْنُ الْجُزْئِيِّ مَحْمُوْلًا وَهُوَ الْحَقُّ

ترجمہ:

اور یہاں ایک مشہور اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ زید کی صورت خارجیہ اور اس کی وہ صورت جو ایک جماعت کے ذہنوں میں متصور ہے یہ سب صورتیں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں کیونکہ تحقیق یہی ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسھا ہوتا ہے باَمثالھا نہیں ہوتا اور اس صورت (صورت خارجیہ) کے لیے تکثر ہے اور یہیں سے جزئی کا محمول ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی حق ہے۔

تشریح:

وَهٰهُنَا شَكٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک مشہور اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

قبل از اعتراض ایک بات بطور تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

۞ اشیاء کا حصول بانفسہا ہوا کرتا ہے باَمثالھا نہیں ہوا کرتا یعنی ذہن میں حصول! شے کی مثل کا نہیں ہوتا بلکہ شے کی ماہیت کلیہ کا ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی انسان کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں اس کی شبیہ نہیں آتی بلکہ اس کی ماہیت کلیہ (حیوان ناطق) آتی ہے۔

اعتراض:

جزئی کی تعریف جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، کیونکہ زید کی صورت خارجی بالاتفاق جزئی ہے

لیکن اس پر کلی کی تعریف صادق آرہی ہے اس طرح کہ ایک جماعت نے زید کا تصور کیا تو نفس زید تمام ذہنوں میں پایا گیا، تو جب وہی زید سب ذہنوں میں پایا جارہا ہے تو یقیناً زید کی صورت خارجی اپنی تمام صُوَرِ ذِھنِیَہ پر علی سبیل الاجتماع (یکبارگی) صادق آئے گی، پس جزئی کا صدق کثیرین پر علی سبیل الاجتماع ہو گیا اور ماقبل میں یہی خاصہ آپ نے کلی کا بیان کیا ہے۔

فَاِنَّ التَّحْقِیْقَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ:

یہ ہے کہ اشیاء کا حصول ذہن میں بانفسھا ہوتا ہے یا بأمثالھا ہوتا ہے؟ یعنی ذہن میں شے کی ماہیت کلیہ کا حصول ہوتا ہے یا شے کی مثل کا ہوتا ہے؟

❁ متکلمین کہتے ہیں کہ ذہن میں شے کی مثل کا حصول ہوتا ہے شے کی ماہیت کلیہ کا نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ذہن میں شے کی ماہیت کلیہ کا حصول ہو تو غرق (ڈوبنا)، خرق (پھٹنا) اور حرق (جلنا) لازم آئیگا یعنی اگر سمندر کا تصور کرینگے تو ذہن ڈوب جائے گا، اگر پہاڑ کا تصور کرینگے تو ذہن پھٹ جائے گا اور اگر آگ کا تصور کرینگے تو ذہن جل جائیگا۔

❁ حکماء کہتے ہیں کہ ذہن میں شے کی ماہیت کلیہ کا حصول ہوتا ہے شے کی مثل کا حصول نہیں ہوتا، کیونکہ کسی شے کا علم صورت کے ذریعے سے ہی حاصل ہوتا ہے اور اگر ذہن میں نفس شے حاصل نہ ہو بلکہ شے کی مثل حاصل ہو تو اس سے شے کا علم حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ شے کی مثل !اصل شے کے مبائن ہوا کرتی ہے۔

❁ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں تحقیق یہی ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوا کرتا ہے۔

❁ رہی بات غرق، خرق اور حرق کی !تو وہ لازم تب آسکتے ہیں کہ جب ہم نفس شے کے ساتھ ساتھ عوارض خارجیہ کا حصول بھی مانیں، حالانکہ ہم صرف اس بات کے قائل ہیں کہ شے کو دیکھنے سے نفس شے بغیر عوارض خارجیہ کے ذہن میں حاصل ہو جاتی ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَا یَسْتَبِیْنُ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے، اور اختلافی مسئلہ یہ ہے جزئی حقیقی محمول بن سکتی ہے یا نہیں؟ اس بات کے تو تمام أئمہ کرام قائل ہیں کہ جزئی حقیقی کو موضوع بنایا جاسکتا ہے اور اس پر کلی محمول ہو سکتی ہے جیسے زَیْدٌ اِنْسَانٌ لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ جزئی کو محمول بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟

❁ جو أئمہ کرام جزئی حقیقی کے محمول نہ ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی حقیقی محمول ہو تو اس کی تین

صورتیں ہونگی، یا تو وہ اپنے نفس پر ہی محمول ہوگی جیسے زید زید۔یا جزئی آخر پر محمول ہوگی جیسے عمرو زید۔یا کسی کلی پر محمول ہوگی جیسے الفرس زید اور یہ تینوں صورتیں ہی باطل ہیں لہٰذا جزئی کا محمول ہونا باطل ہوا۔

❁ جو ائمہ کرام جزئی حقیقی کے محمول ہونے کے قائل ہیں مصنف علیہ الرحمۃ ان کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حق بات یہی ہے کہ جزئی محمول ہوتی ہے، اس لیے کہ زید کی صورتِ خارجیہ جزئی حقیقی ہے اور اس کا جماعت کی صُوَرِ ذِھْنِیہ پر حمل ہو رہا ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَلَایُجَابُ بِاَنَّ الْمُرَادَ صِدْقُھَاعَلٰی کَثِیْرِیْنَ وَھُوَ ظِلٌّ وَمُنْتَزَعٌ عَنْھَا وَاللَّازِمُ ھٰھُنَا اَنَّ لَھَا ظِلًّا مُتَعَدِّدًا لَااَنَّھَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٍ وَالْمَطْلُوْبُ ھُوَالثَّانِیْ لِاَنَّ التَّصَادُقَ یُصَحِّحُ الْاِنْتِزَاعَ وَالظِّلِّیَّۃَ فَاِنَّ الْاِتِّحَادَمِنَ الطَّرَفَیْنِ

﴿ترجمہ﴾:

اور یہ جواب نہ دیا جائے کہ صورت کے کثیرین پر صادق آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ صورت کثیرین کا ظل ہو اور ان سے منتزع ہو اور یہاں لازم یہ آتا ہے کہ اس صورت کے متعدد ظل ہیں، نہ یہ کہ وہ متعدد کا ظل ہے حالانکہ مطلوب ثانی ہے، یعنی وہ متعدد کا ظل ہو، اس لیے کہ باہمی تصادق ظل بننے اور منتزع ہونے کو صحیح قرار دیتا ہے کیونکہ اتحاد دونوں جانب سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایُجَابُ بِاَنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب بعض محققین کی جانب سے ذکر کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

❁ قبل از جواب ایک بات بطور تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

متعدد چیزوں کا سایہ ہونا الگ بات ہے اور ایک چیز کے متعدد سائے ہونا علیحدہ بات ہے۔

﴿جواب﴾:

ہم نے جو کلی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کلی کا صدق افرادِ کثیرہ پر ہو، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلی افرادِ کثیرہ کا ظل اور سایہ ہو اور افرادِ کثیرہ سے منتزع اور ماخوذ ہو۔جیسے انسان کلی ہے، یہ زید، عمرو، بکر، خالد زاہد وغیرہ جزئیاتِ کثیرہ کا ظل ہے اور ان جزئیاتِ کثیرہ سے اس کا انتزاع ہے اس طرح کہ ان جزئیات کے تشخصات کو ختم کرنے کے بعد جو چیز باقی رہتی ہے وہی انسان ہے جبکہ مذکورہ اعتراض میں زید کی صورتِ خارجیہ! جماعت کی صُوَرِ ذِھْنِیہ سے منتزع اور ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ صُوَرِ ذِھْنِیہ خود! صورتِ خارجیہ سے ماخوذ اور منتزع ہیں۔صورتِ خارجیہ! متعدد چیزوں (صُوَرِ ذِھْنِیہ) کا ظل

نہیں بلکہ صورتِ خارجیہ کے متعدد (صُوَرِ ذِهْنِيّه) سائے ہیں۔

۞ الغرض! جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہے اور کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع ہے۔

لِاَنَّ التَّصَادُقَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کی تردید کی وجہ کو بیان کرنا ہے۔

۞ ''کہ جب صورتِ خارجیہ صورتِ ذہنیہ پر صادق آئے گی تب صورتِ ذہنیہ بھی تو صورتِ خارجیہ پر صادق آئے گی، کیونکہ دونوں طرفوں میں اتحاد ہے یعنی جیسی صورت خارجیہ ہے ویسی ہی صورتِ ذہنیہ ہے، تو جب صورتِ خارجیہ! صورِ ذہنیہ پر صادق آئیگی تب ایک شے کے متعدد سائے ہونگے لیکن جب صُوَرِ ذِهْنِيّه ! صورتِ خارجیہ پر صادق آئینگی تب متعدد چیزوں کا ایک شے ظل ہوگی'' تو اس طرح آپ کے بیان کردہ جواب سے صُوَرِ ذِهْنِيّه کا کلی ہونا لازم آئیگا حالانکہ وہ جزئیات ہیں۔

﴿عبارت﴾:

بَلِ الْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ تَكَثُّرُ الْمَفْهُوْمِ بِحَسْبِ الْخَارِجِ فَالصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ بِاِعْتِبَارِ الْاَذْهَانِ يَسْتَحِيْلُ اَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ بَلْ كُلُّهَا هُوِيَّةُ زَيْدٍ

﴿ترجمہ﴾:

بلکہ جواب یہ ہے کہ کلی سے مراد وہ مفہوم ہے جو خارج کے اعتبار سے کثرت رکھتا ہو اور مختلف لوگوں کے ذہنوں کے اعتبار سے زید کی صورتِ حاصلہ کا خارج میں کثیر ہونا محال ہے بلکہ وہ تمام صورتیں زید کا عین ہیں۔

﴿تشریح﴾:

بَلِ الْجَوَابُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بعض محققین رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ جواب کو تسلی بخش نہ سمجھتے ہوئے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:

کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد یہ ہے کہ مفہوم کے افرادِ کثیرہ خارج میں پائے جائیں اور زید کی صورتِ خارجیہ کے افرادِ کثیرہ خارج میں نہیں پائے جاتے بلکہ ذہن میں پائے جاتے ہیں، خارج میں تو فقط زید کا تشخص پایا جاتا ہے، رہی بات صُوَرِ ذِهْنِيّه کی! وہ تمام کی تمام زید کی صورتِ خارجیہ کا عین ہیں یعنی جس طرح زید جزئی حقیقی ہے اسی طرح اس کی تمام صُوَرِ ذِهْنِيّه بھی جزئیاتِ حقیقیہ ہیں، پس جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع رہی اور کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع رہی۔

ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگران (کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ) کا تصور کیا جائے تو ان کے مفہوم میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کا اطلاق افرادِ کثیرہ پر ہوسکتا ہے۔اور رہی بات! ان کے افرادِ کثیرہ کے خارج میں نہ پائے جانے کی!

۞ تو جواباً عرض یہ ہے کہ کلی کے افراد کا بالفعل پایا جانا ضروری بھی نہیں۔

حَتّٰی قِیْلَ اِنَّ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ علامہ دوانی رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے اس امر پر دلیل دینا ہے کہ کلی کے تحقق کے لیے مذکورہ تعمیم ہی کافی ہے اور اس کے افراد کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں۔اور تعمیم پر مشتمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگران (کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ) کا تصور کیا جائے تو ان کے مفہوم میں یہ گنجائش موجود ہے کہ خارج میں پائے جانے والے افرادِ کثیرہ پر ان کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

"علامہ جلال الدین دوانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کلیاتِ فرضیہ! اپنے حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلیات ہیں"یعنی کلیاتِ فرضیہ جیسے لاموجود، لاممکن اور لاشیء وغیرہ کے افراد اگر چہ پائے نہیں جاتے لیکن ان کی نقائض (موجود، ممکن اور شیء) کے افراد پائے جاتے ہیں، پس نقائض کے افراد کو کلیاتِ فرضیہ کے افراد فرض کر کے کلیاتِ فرضیہ پر کلیات کا حکم لگا دیا گیا ہے۔

الغرض! علامہ دوانی رحمۃ اللہ علیہ نے کلیاتِ فرضیہ کو ان کے بالفعل افراد نہ پائے جانے کے باوجود بھی کلی قرار دیا ہے اگر کلی کے افراد کا بالفعل پایا جانا ضروری ہوتا تو علامہ دوانی ایسا نہ کرتے،

هٰذَا: یہ یا تو مبتدا محذوف (اَلْاَمْرُ) کی خبر ہے۔یا خُذْ فعل مقدر کا مفعول بہ ہے۔یا هَا اسم فعل بمعنیٰ خُذْ ہے اور ذَا اس کا مفعول بہ ہے۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

کلی وجزئی ہونا معلوم کی صفت ہے یا علم کی؟

﴿عبارت﴾: اَلْکُلِّیَّۃُ وَالْجُزْئِیَّۃُ صِفَۃٌ لِلْمَعْلُوْمِ وَقِیْلَ صِفَۃُ الْعِلْمِ

﴿ترجمہ﴾: کلی اور جزئی ہونا معلوم کی صفت ہے، اور کہا گیا کہ علم کی صفت ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلْکُلِّیَّۃُ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اختلافی مسئلہ میں اپنا مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

ضروری بات:

جو شے ذہن میں پہنچتی ہے اس کے دو درجے ہیں۔(۱) درجہ حصول۔ (۲) درجہ تشخص۔

کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ:

﴿عبارت﴾:

وَاَمَّا الْفَرْضِيَّةُ وَالْمَعْقُوْلَاتُ الثَّانِيَةُ فَلِعَدَمِ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْهٰذِيَّةِ لَايَنْقَبِضُ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجْوِيْزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ حَتّٰى قِيْلَ اِنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَقَائِقِ الْمَوْجُوْدَةِ كُلِّيَّاتٌ هٰذَا

﴿ترجمہ﴾:

رہی بات کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ کی! ان کے ہٰذیت (اشارہ کا مشارٌ الیہ بننے) پر مشتمل نہ ہونے کی وجہ سے عقل ان کے نفسِ تصور کے لحاظ سے ان کے تَكَثُّرفِى الْخَارِج کو جائز قرار دینے سے نہیں روکتی۔ حتیٰ کہ کہہ دیا گیا ہے کہ کلیاتِ فرضیہ حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلیات ہیں۔ اسے یاد کرلو۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا الْفَرْضِيَّةُ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ جواب پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض و جواب تمہیداً دو باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

1: کلیاتِ فرضیہ: وہ کلیات جن کو محض فرض کیا گیا ہو، ان کا وجود کہیں بھی نہ ہو، نہ تو ذہن میں، نہ ہی خارج میں، اور نہ ہی نفس الامر میں۔ جیسے شریکِ باری تعالیٰ، اجتماعِ نقیضین۔

2: معقولاتِ ثانیہ: وہ کلیات جن کا ذہن میں تو وجود ہو لیکن خارج میں نہ ہو۔ جیسے انسان کا نوع ہونا اور حیوان کا جنس ہونا اور ناطق کا فصل ہونا وغیرہ۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے (بَلِ الْجَوَابُ الخ کے تحت) کہا ہے کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کے افرادِ کثیرہ خارج میں پائے جائیں، اس تعریف کے اعتبار سے تو کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ کو کلیات نہیں کہنا چاہئے کیونکہ ان کے افراد خارج میں پائے ہی نہیں جاتے یعنی خود نوع وغیرہ خارج میں نہیں پائی جاتی۔

﴿جواب﴾:

تعریفِ کلی میں ایک قید اور قید بھی ملحوظ ہے جو اگرچہ مذکور نہیں ہے یعنی کلی وہ ہوگی جو اسمِ اشارہ کا مشارٌ الیہ نہ بن سکے، اور کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ بھی اپنے تعمیم پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اسمِ اشارہ کا مشارٌ الیہ نہیں بنتیں، اور تعمیم پر مشتمل

درجہ حصول یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام شروع نہ کرے بس امانت کے طور پر محفوظ رکھے۔ جبکہ درجہ تشخص یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام شروع کر دے، اسے اپنی گرفت میں لے لے۔

❁ جب تک شے درجہ حصول میں ہے تو معلوم ہے لیکن جب درجہ تشخص میں چلی جائے تو پھر وہی شے علم بن جاتی ہے، الغرض! معلوم درجہ حصول میں ہے اور علم درجہ تشخص میں ہے۔

اختلافی مسئلہ:

کلیت وجزئیت معلوم کی صفت ہیں یا علم کی؟ جمہور کا موقف یہ ہے کہ یہ معلوم کی صفت ہیں جبکہ بعض ائمہ کرام کے نزدیک علم کی صفت ہیں، مصنف علیہ الرحمۃ نے جمہور کے مذہب کا اپناتے ہوئے بعض ائمہ کرام کے قول کو قِیْـــلَ سے بیان کر کے اس کے کمزور ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

﴿عبارت﴾: وَالْجُزْئِيُّ لَايَكُوْنُ كَاسِبًا وَلَا مُكْتَسَبًا

﴿ترجمہ﴾: جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ ہی مکتسب ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾: وَالْجُزْئِيُّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

جب مفہوم کی دو قسمیں ہیں کلی اور جزئی، تو پھر علم منطق میں فقط کلی سے ہی بحث کیوں کی جاتی ہے کہ کلی کی دو قسمیں ہیں، ذاتی وعرضی، پھر کلی کی پانچ قسمیں ہیں، نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام اسی طرح کلی کی تقسیم چھ قسموں کی طرف کی جاتی ہے تو اس طرح بحث جزئی سے کیوں نہیں کی جاتی؟

﴿جواب﴾:

چونکہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے یعنی دوسرے کو حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتی مثلاً زید کے ذریعے خالد کا علم حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی مُکْتَسَب ہوتی ہے یعنی ما حصل اور نتیجہ بھی نہیں بنتی مثلاً دو کلیوں کو ترتیب دیا مثلاً حیوان ناطق کو ترتیب دیا تو اس کا ما حصل اور نتیجہ انسان ہے جو کہ کلی ہے جزئی نہیں ہے۔ جبکہ کلی ان دونوں صفتوں سے متصف ہوتی ہے اس لیے اسی سے ہی بحث کی جاتی ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَقَدْ يُقَالُ لِكُلِّ مُنْدَرِجٍ تَحْتَ كُلِّيٍّ اٰخَرَ وَيَخْتَصُّ بِالْاِضَافِيِّ كَالْاَوَّلِ بِالْحَقِيْقِيِّ

﴿ترجمہ﴾:

اور کبھی جزئی کا اطلاق ہر اس مفہوم پر کیا جاتا ہے جو کسی دوسری کلی کے تحت داخل ہو، اور یہ اضافی کے نام سے مخصوص ہے۔ جیسے پہلی حقیقی کے نام سے مخصوص ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُقَالُ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ جزئی کی دوسری قسم کا بیان کرنا ہے، پہلی قسم! جزئی حقیقی ہے جس کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے یعنی وہ مفہوم جس کا نفس تصور اس کے تکثر کو نا جائز قرار دے۔

۞ دوسری قسم جزئی اضافی ہے، اور یہ وہ مفہوم ہے جو کسی کلی کے تحت داخل ہو جیسے زید! انسان کے تحت داخل ہے لہٰذا زید جزئی اضافی ہے، انسان! حیوان کے تحت داخل ہے پس انسان جزئی اضافی ہے حیوان! جسم نامی کے تحت داخل ہے تو حیوان جزئی اضافی ہے، اسی طرح جسم نامی! جسم مطلق کے تحت داخل ہے تو جسم نامی جزئی اضافی ہے، اور جسم مطلق! جوہر کے تحت داخل ہے، لہٰذا جسم مطلق بھی جزئی اضافی ہوا۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

نسبِ اربعہ کا بیان

﴿عبارت﴾:

اَلْكُلِّيَّانِ اِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا فَمُتَسَاوِيَانِ وَاِلَّا فَتَفَارَقَا فَاِنْ كَانَ كُلِّيًّا فَمُتَبَائِنَانِ وَاِنْ كَانَ جُزْئِيًّا فَاِمَّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَاَعَمُّ وَاَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَقَطْ فَاَعَمُّ وَاَخَصُّ مُطْلَقًا

﴿ترجمہ﴾:

دو کلیاں اگر آپس میں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں تو یہ دونوں متساوی ہیں ورنہ اگر ان دونوں میں تفارق ہو تو اگر تفارق کلی ہے تو متبائن ہیں اور اگر تفارقِ جزئی ہے تو وہ یا تو دونوں طرفوں سے ہوگا تو وہ کلیاں اعم واخص من وجہ ہیں، یا صرف ایک طرف سے ہوگا تو وہ کلیاں اعم واخص مطلق ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْکُلِّیَّانِ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ دوکلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسب اربعہ کا بیان کرنا ہے۔

﴿وجہ حصر﴾:

دوکلیاں دو حال سے خالی نہیں ہونگی، کہ ان میں باہمی تصادق کلی ہوگا یا نہیں یعنی ہر ہر کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہوگی تو ایسی دوکلیوں کو متساویان کہا جاتا ہے اور ان کی نسبت کو تساوی کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان و ناطق۔ اگر تصادق کلی نہ ہو پھر تفارق ہوگا اور تفارق دو حال سے خالی نہیں کہ تفارق کلی ہوگا یعنی دوکلیوں میں سے ہر ہر کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی، یا تفارق جزئی ہوگا، اگر تفارق کلی ہو تو ان دوکلیوں کو متبائنان کہا جاتا ہے اور ان میں واقع ہونے والی نسبت کو تباین کہا جاتا ہے جیسے انسان وفرس۔ اور اگر تفارق جزئی ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ منجانبین ہوگا یا منجانب واحد ہوگا، اگر منجانبین ہو یعنی دوکلیوں میں سے ہر ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض افراد پر صادق نہ آئے تو ان دوکلیوں کو اعم واخص من وجہ کہا جاتا ہے اور ان میں واقع ہونے والی نسبت کو عموم وخصوص من وجہ کہا جاتا ہے جیسے حیوان وابیض۔

اور اگر تفارق جزئی منجانب واحد ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے تو ان دوکلیوں کو اعم واخص مطلق کہتے ہیں اور ان میں واقع ہونے والی نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں جیسے حیوان وانسان۔

❁ رہی یہ بات کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوکلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کی بات تو کی لیکن دو جزئیوں کے درمیان یا ایک کلی اور جزئی کے درمیان پائی جانے والی نسبت کی بات نہیں کی، کیوں؟ اس کا جواب ہماری کتاب اغراض التھذیب میں ملاحظہ فرمائیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

کُلِّیَّیْن متساویین کی نقیضین کے مابین نسبت کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّ نَقِیْضَ کُلِّ شَیْءٍ رَفْعُهٗ فَنَقِیْضَا الْمُتَسَاوِیَیْنِ مُتَسَاوِیَانِ وَاِلَّا فَتَفَارَقَا فِی الصِّدْقِ فَیَلْزَمُ صِدْقُ اَحَدِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ هٰذَا خُلْفٌ

﴿ترجمہ﴾:

جان لو ہر شے کی نقیض اس کا سلب ہے، لہٰذا متساویان کی نقیضین بھی متساویان ہونگی، ورنہ ان دونوں میں تفارق فی

الصدق ہوگا جس سے متساویان میں سے ایک کا صدق دوسرے کے بغیر لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّ نَقِیْضَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نقیض کے معنیٰ اور مفہوم کو بیان کرنا ہے۔ کہ نقیض شے کا معنیٰ ہے سلب شے، مثلاً انسان کی نقیض لا انسان اور ناطق کی نقیض لا ناطق ہے۔

فَنَقِیْضَا الْمُتَسَاوِیَیْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عینین کے درمیان نسبت کو بیان کر لینے کے بعد نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے، ماقبل میں چونکہ سب سے پہلے نسبتِ تساوی کا بیان ہوا ہے اس لیے مصنف علیہ الرحمۃ سب سے پہلے اسی کی نقیض کا بیان فرما رہے ہیں۔

عَیْنَیْن سے مراد:

عَیْـنَیْـن سے مراد یہاں عام ہے کہ خواہ وہ دونوں کلیاں وجودی ہوں یا عدمی ہوں یعنی اگر انسان اور ناطق کی نَـقِیْـضَیْن اَلَاانْسَان اور لَانَـاطِق ہیں، تو لَااِنْسَـان اور لَانَـاطِق کی نقیضین انسان اور ناطق ہیں لہٰذا ان دونوں (لَااِنْسَان، لَانَاطِق اور اِنْسَان و نَاطِق) میں سے جسے چاہیں عینین قرار دیں اور جسے چاہیں نقیضین قرار دیں۔

وَاِلَّا فَتَفَارَقَا الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ دعویٰ (جن دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی نسبتِ تساوی ہوگی) کو دلیل خلف کے ذریعے ثابت کرنا ہے۔

۞ خُـلْف! کا لغوی معنیٰ ہے باطل کرنا اور اصطلاحِ منطق میں نقیض کو باطل کر کے مطلوب کو ثابت کرنا خُـلْف کہلاتا ہے۔

﴿دلیل خلف﴾:

جن دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی نسبتِ تساوی ہوگی مثلاً انسان و ناطق میں نسبتِ تساوی ہے تو لا انسان اور لا ناطق میں بھی نسبتِ تساوی ہے، لہٰذا جہاں لا انسان ہوگا وہاں لا ناطق بھی ضرور ہوگا۔

کیونکہ اگر کہیں لا انسان تو پایا جائے لیکن لا ناطق نہ پایا جائے تو پھر یقیناً لا انسان! ناطق کے ساتھ پایا جائیگا کیونکہ اگر لا انسان! لا ناطق کے ساتھ بھی نہ پایا گیا اور ناطق کے ساتھ بھی نہ پایا گیا تو پھر ارتفاعِ نقیضین (ایسی دو چیزوں کا اکٹھا اٹھ جانا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں) لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہٰذا لا انسان! لا ناطق کے ساتھ نہ پائے جانے کی صورت میں ناطق کے ساتھ ضرور پایا جائے گا، تو جب ایک نقیض (لا انسان) دوسری نقیض (لا ناطق) کے عین (ناطق) کے ساتھ پائی جائے گی تو پھر یقیناً دوسری نقیض (لا ناطق) کا عین (ناطق) پہلی نقیض (لا انسان) کے عین (انسان) کے بغیر پایا

جائے گا۔

❁ ورنہ اگر دوسری نقیض (لاناطق) کا عین (ناطق) پہلی نقیض (لاانسان) کے ساتھ بھی صادق آئے اور پہلی نقیض (لاانسان) کے عین (انسان) کے ساتھ صادق آئے تو اجتماع نقیضین (ایسی دو چیزوں کا اکٹھا جمع ہو جانا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں) لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔

❁ پس! جب دوسری نقیض (لاناطق) کا عین (ناطق) پہلی نقیض (لاانسان) کے عین (انسان) کے بغیر صادق آئے گا تو اس سے اصل عینین میں بھی نسبتِ تساوی جاتی رہے گی (کیونکہ نسبتِ تساوی کے لیے ایک شے پر عینین کا صادق آنا ضروری ہے) اور یہ خلافِ مفروض ہے (کیونکہ پہلے عینین میں نسبتِ تساوی فرض کی جا چکی ہے) جو کہ محال و باطل ہوا کرتا ہے۔

❁ تو یہ بطلان اس وجہ سے لازم آیا کہ آپ نے ہمارے دعویٰ (جن دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی نسبتِ تساوی ہوگی) کو تسلیم نہیں کیا۔ لہٰذا ہمارا دعویٰ سچا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی نسبتِ تساوی ہوگی۔

﴿عبارت﴾:

هٰهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ وَهُوَ اَنَّ نَقِيْضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهٗ لَاصِدْقُ التَّفَارُقِ وَرُبَمَا يَكُوْنُ نَقِيْضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مِمَّالَافَرْدَ لَهٗ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ كَنَقَائِضِ الْمَفْهُوْمَاتِ الشَّامِلَةِ فَيَصْدُقُ الْاَوَّلُ دُوْنَ الثَّانِيْ

﴿ترجمہ﴾:

یہاں ایک مضبوط اشکال ہے اور وہ یہ ہے تصادق کی نقیض سلبِ تصادق ہے نہ کہ صدق تفارق، اور کبھی متساویین کی نقیض وہ مفہوم ہوتا ہے جس کا نفس الامر میں کوئی فرد نہیں ہوتا جیسے مفہوماتِ شاملہ کی نقائض (لاشیء، لاممکن وغیرہ) تو اس صورت میں پہلا یعنی سلبِ تصادق صادق آئے گا نہ دوسرا یعنی صدق تفارق۔

﴿تشریح﴾:

هٰهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کرنا ہے، قبل از اعتراض! دو باتیں بطورِ تمہید! جاننا ضروری ہیں۔

1: سلبِ تصادق اور تفارق فی الصدق سے مراد۔

❁ سلبِ تصادق سے مراد وہ دو کلیاں! کہ جن کے مابین نسبتِ تساوی پائی جاتی ہے، اس نسبتِ تساوی کی نفی کرنا جیسے

لا انسان اور لا ناطق کے درمیان نسبتِ تساوی پائی جاتی ہے اس نسبتِ تساوی کی نفی کرتے ہوئے کہنا کہ بعض لا انسان لا ناطق نہیں ہیں حالانکہ ہر لا انسان لا ناطق ہے۔

❁ تفارق فی الصدق سے مراد وہ دو کلیاں! جو اکٹھی پائی نہ جاسکیں۔ جیسے لا انسان اور ناطق یہ دونوں کلیاں اکٹھی نہیں پائی جاسکتیں۔

2: سلبِ تصادق اور تفارق فی الصدق کے مابین فرق۔

تصادق کلی موجبہ کلیہ ہے جس کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے، اور تفارق فی الصدق موجبہ جزئیہ ہے جو نہ تو نقیض ہے اور نہ ہی لازم نقیض، مثلاً انسان اور ناطق میں تساوی یعنی تصادق کلی ہے ان کی نقیض یعنی لا انسان اور لا ناطق میں بھی تصادق کلی ہے، یعنی عینین (کُلُّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَکُلُّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ) کی طرح نقیضین (کُلُّ لَااِنْسَانٍ لَانَاطِقٌ وَکُلُّ لَانَاطِقٍ لَااِنْسَانٌ) بھی موجبہ کلیہ ہیں، اور موجبہ کلیہ (کُلُّ لَااِنْسَانٍ لَانَاطِقٌ وَکُلُّ لَانَاطِقٍ لَااِنْسَانٌ) کی نقیض سالبہ جزئیہ (بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ لَیْسَ بِلَانَاطِقٍ یا بَعْضُ اللَّانَاطِقِ لَیْسَ بِلَااِنْسَانٍ) آتی ہے۔

جبکہ لا انسان اور لا ناطق میں تفارق فی الصدق بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ نَاطِقٌ یا بَعْضُ اللَّانَاطِقِ اِنْسَانٌ قضیہ موجبہ ہے، جو نہ تو تصادق کلی (کُلُّ لَااِنْسَانٍ لَانَاطِقٌ وَکُلُّ لَانَاطِقٍ لَااِنْسَانٌ) کی نقیض ہے اور نہ ہی لازم نقیض، کیونکہ یہ (بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ نَاطِقٌ یا بَعْضُ اللَّانَاطِقِ اِنْسَانٌ) موجبہ جزئیہ ہے، اور موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے مابین کوئی لزوم نہیں۔

❁(اعتراض)❁:

ماقبل میں آپ نے دلیل خلف کے ذریعے اپنا دعویٰ (جن دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی نسبتِ تساوی ہوگی) ثابت کیا ہے، اور دلیل خلف نام ہے اِثْبَاتُ الْمُدَّعٰی بِاِبْطَالِ نَقِیْضِہٖ (نقیض کو باطل کرکے مطلوب کو ثابت کرنے) کا۔

❁ لہٰذا اصولی طور پر آپ کو تصادق کلی (کُلُّ لَااِنْسَانٍ لَانَاطِقٌ وَکُلُّ لَانَاطِقٍ لَااِنْسَانٌ) کی نقیض سلبِ تصادق (بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ لَیْسَ بِلَانَاطِقٍ یا بَعْضُ اللَّانَاطِقِ لَیْسَ بِلَااِنْسَانٍ) کو باطل کرکے مدعیٰ ثابت کرنا چاہیے تھا۔

❁ جبکہ آپ نے تَفَارُق فِي الصِّدْق (بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ نَاطِقٌ یا بَعْضُ اللَّانَاطِقِ اِنْسَان) کو باطل کرکے مدعیٰ ثابت کیا ہے جو کہ تصادق کلی (کُلُّ لَااِنْسَانٍ لَانَاطِقٌ وَکُلُّ لَانَاطِقٍ لَااِنْسَانٌ) کی نقیض بھی نہیں اور لازم نقیض بھی نہیں ہے۔

رُبَمَا یَکُوْنُ نَقِیْضُ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض پر دلیل بطور تائید پیش کرنی ہے۔

قبل از دلیل دو باتیں بطور تمہید جاننا ضروری ہیں۔

1: قضیہ موجبہ کے لیے وجودِ موضوع ضروری ہے جبکہ قضیہ سالبہ کے لیے وجودِ موضوع ضروری نہیں ہے۔

2: شی ء اور ممکن یہ کلیین متساویین ہیں ان کی نقیضین (لاشی ء اور لاممکن) کے مابین بھی نسبتِ تساوی ہے یعنی تصادق کلی ہے۔

﴿دلیل﴾:

تصادق کلی کی نقیض سلبِ تصادق ہے، نہ کہ تفارق فی الصدق، کیونکہ اگر ہم تصادق کلی کی نقیض تفارق فی الصدق کو مان لیں، تو پھر وہ کلی جس کا نفس الامر میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا ان کے فرد کا پایا جانا ضروری ہو جائے گا، کیونکہ تفارق فی الصدق قضیہ موجبہ ہے اور قضیہ موجبہ کے لیے وجودِ موضوع ضروری ہے۔ جیسے لاشی ء اور لاممکن یہ وہ کلیینِ متساویین ہیں کہ جن کا نفس الامر میں کوئی بھی فرد نہیں پایا جاتا ہے، ان کے تفارق فی الصدق کی صورت میں قضیہ موجبہ تشکیل پائیگا یعنی بَعْضُ اللَّاشَیْءِ مُمْکِنٌ یا بَعْضُ اللَّامُمْکِنِ شَیْءٌ پس قضیہ موجبہ ہونے کی وجہ سے لاشی ء یا لاممکن کے افراد میں سے کسی فرد کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ان کا کوئی بھی فرد نہیں پایا جاتا۔

لیکن اگر تصادق کلی کی نقیض سلبِ تصادق مان لیں تو پھر مذکورہ خرابی لازم نہیں آتی، کیونکہ وہ کلیینِ متساویین کہ جن کا نفس الامر میں کوئی بھی فرد نہیں پایا جاتا جیسے لاشی ء اور لاممکن، ان کے سلبِ تصادق کی صورت میں قضیہ سالبہ تشکیل پائیگا۔ جیسے لاشی ء اور لاممکن یہ وہ کلیینِ متساویین ہیں کہ جن کا نفس الامر میں کوئی بھی فرد نہیں پایا جاتا ہے، ان کے سلبِ تصادق کی صورت میں قضیہ سالبہ تشکیل پائیگا یعنی بَعْضُ اللَّاشَیْءِ لَیْسَ بِلَامُمْکِنٍ یا بَعْضُ اللَّامُمْکِنِ لَیْسَ بِلَاشَیْءٍ، پس قضیہ سالبہ ہونے کی وجہ سے لاشی ء یا لاممکن کے افراد میں سے کسی بھی فرد کا پایا جانا ضروری نہیں۔ الغرض! مذکورہ بحث سے بھی معلوم ہو گیا کہ تصادق کی نقیض سلبِ تصادق ہے نہ کہ تفارق فی الصدق۔

﴿عبارت﴾:

وَمَاقِیْلَ اِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلٰی شَیْءٍ لَایَقْتَضِیْ وُجُوْدَہٗ وَحِیْنَئِذٍ رَفْعُ التَّصَادُقِ یَسْتَلْزِمُ التَّفَارُقَ فَبَعْدَ تَسْلِیْمِہٖ اِنَّمَا یَتِمُّ اِذَاکَانَ تِلْکَ الْمَفْهُوْمَاتِ وُجُوْدِیَّۃً کَالشَّیْءِ وَالْمُمْکِنِ وَاَمَّااِذَا کَانَتْ سَلْبِیَّۃً کَلَاشَرِیْکِ الْبَارِیْ وَلَااِجْتِمَاعِ النَّقِیْضَیْنِ فَلَامَسَاغَ لِذَالِکَ فِیْهِ فَلَاجَوَابَ

اِلَّا بِتَخْصِيْصِ الدَّعْوٰی بِغَيْرِ نَقَائِضِ تِلْكَ الْمَفْهُوْمَاتِ هٰذَا

﴿ترجمہ﴾:

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ کسی شے پر سلب کا صادق آنا اس شے کے وجود کا تقاضا نہیں کرتا اور اس وقت رفعِ تصادق انفارق کو مستلزم ہوگا تو اس جواب کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ (جواب) اسی وقت مکمل ہوگا جب وہ مفہومات وجودی ہوں، جیسے شیء اور ممکن، لیکن جب وہ مفہومات سلبی ہوں جیسے لاشریک الباری اور لا اجتماع النقیضین تو اس جواب کی وہاں کوئی گنجائش نہیں۔

پس اس کے علاوہ اور کوئی جواب نہیں ہے کہ دعویٰ مذکورہ کو ان مفہومات کی نقائض کے غیر کے ساتھ خاص کر دیا جائے، اسے خوب یاد کرلو۔

﴿تشریح﴾:

وَمَاقِيْلَ اِنَّ صِدْقَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:

منطقی ضابطہ یہ ہے کہ ''کسی شے پر سلب کا صادق آنا اس شے کے خارج میں موجود ہونے کا مقتضی نہیں ہوتا'' لہٰذا تفارق فی الصدق کی صورت میں قضیہ موجبہ یعنی بَعْضُ اللَّاشَیْءِ مُمْكِنٌ یا بَعْضُ اللَّامُمْكِنِ شَیْءٌ جو حاصل ہوا ہے اس کو یہ لازم نہیں کہ خارج میں اس کا کوئی مصداق بھی پایا جائے لہٰذا سلبِ تصادق کی صورت میں قضیہ سالبہ یعنی بَعْضُ اللَّاانْسَانِ لَيْسَ بِلَانَاطِقٍ یا بَعْضُ اللَّانَاطِقِ لَيْسَ بِلَاانْسَانٍ کا اور تفارق فی الصدق کی صورتِ حاصل ہونے والے قضیہ موجبہ یعنی بَعْضُ اللَّاشَیْءِ مُمْكِنٌ یا بَعْضُ اللَّامُمْكِنِ شَیْءٌ کا آپس میں اتحاد ہوا، کیونکہ لَيْسَ بِلَاانْسَانٍ میں نفی نفی سے مل کر اثبات ہوگیا، پس سلبِ تصادق کی جگہ تفارق فی الصدق کو نقیض بنانے میں کوئی حرج نہیں۔

فَبَعْدُ تَسْلِيْمِهٖ اِنَّمَا الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے کہ اولاً! تو یہ جواب ہمیں تسلیم ہی نہیں کیونکہ اس میں وجودِ موضوع کے خارج میں پائے جانے کا اعتبار ہی نہیں، لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ جواب مفہوماتِ شاملہ وجودیہ (شی ء، ممکن) کے نقائض میں تو چل سکتا ہے لیکن جہاں عینین سلبی ہوں (جیسے لَاشَرِيْكُ الْبَارِیْ، لَااِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ) اور نقیضین وجودی ہوں (جیسے شَرِيْكُ الْبَارِیْ، اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ) وہاں نہیں چل سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں نسبت بیان کرتے ہوئے یوں کہا جائیگا کہ كُلُّ شَرِيْكِ الْبَارِیْ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ وَكُلُّ اِجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ شَرِيْكُ الْبَارِیْ، تو پھر وہی مذکورہ اعتراض لوٹ آئیگا، کہ یہ قضیہ موجبہ ہے اور قضیہ موجبہ وجودِ موضوع کا مقتضی ہوا کرتا ہے جس کا یہاں فقدان ہے کیونکہ نقیضین (شَرِيْكُ الْبَارِیْ، اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ) کا کوئی ایک فرد بھی خارج میں نہیں پایا جاتا۔

فَلاجَوَابَ اِلَّابِتَخصِيصِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:

نقیضین متساوبین میں نسبت تساوی پائی جاتی ہے لیکن اس قاعدے سے مفہومات شاملہ (شی ء، ممکن وغیرہ) کی نقائض مستثنیٰ ہیں، یعنی مفہومات شاملہ کی نقائض کے درمیان نسبت تساوی کے ہم دعویدار نہیں ہیں، لہٰذا اگر ان میں نسبت تساوی پائی گئی تو فبہا ورنہ ہمارے دعوے پر کوئی اثر پڑیگا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

اعم واخص مطلق کی نقیضین کے مابین نسبت کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَنَقِيضُ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْعَامِ مَلْزُوْمُ اِنْتِفَاءِ الْخَاصِ وَلَاعَكْسَ تَحْقِيقًالِمَعْنَى الْعُمُوْمِ

﴿ترجمہ﴾:

اوراعم واخص مطلق کی نقیض برعکس ہے کیونکہ انتفاءِ عام کو انتفاءِ خاص لازم ہے، اوراس کے برعکس نہیں تا کہ عموم کے معنیٰ محقق ہو جائیں۔

﴿تشریح﴾:

وَنَقِيضُ الْاَعَمِّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی پائی جائے گی ان کی نقائض کے مابین بھی یہی نسبت (عموم وخصوص مطلق) پائی جائے گی۔

❁ **بِالْعَكْسِ:**

فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْعَامِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو دعوے کرنے ہیں۔

1: جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی وہاں خاص کی نقیض بھی پائی جائے گی۔

2: جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی وہاں عام کی نقیض کا پایا جانا ضروری نہیں۔

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دعویٰ اولیٰ (جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی وہاں خاص کی نقیض بھی پائی جائے گی) پر دلیل دینا ہے لیکن اس سے قبل دو باتیں بطور تمہید جاننا ضروری ہیں۔

1: انسان اخاص ہے اور حیوان عام ہے۔

2: لاانسان میں انتفاء خاص ہے اور لاحیوان میں انتفاء عام ہے۔

﴿دلیل﴾:

انتفاءِ عام انتفاءِ خاص کو مستلزم ہے یعنی انتفاءِ عام کو انتفاء خاص لازم ہے، کہ جہاں بھی انتفاء عام ہوگا وہاں انتفاء خاص بھی ضرور ہوگا۔ لہٰذا جہاں بھی لاحیوان ہوگا وہاں لازماً لاانسان بھی ہوگا۔

لَاعَکْسَ

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دعویٰ ثانیہ (جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی وہاں عام کی نقیض کا پایا جانا ضروری نہیں) پر دلیل دینا ہے کہ قاعدہ یہ ہے انتفاء خاص کو انتفائے عام لازم نہیں ہوتا، یعنی جہاں لاانسان ہوگا وہاں لاحیوان کا پایا جانا ضروری نہیں۔

تَحْقِیْقًالِمَعْنٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: انتفاءِ خاص کو انتفاء عام لازم کیوں نہیں؟

﴿جواب﴾:

جزءاول کی طرح یہاں بھی اگر لزوم ثابت ہوجاتا تو جزءاول کی طرح جزء ثانی میں بھی خصوص ثابت ہوجاتا، تو نتیجۃً نقیضین میں نسبتِ تساوی متحقق ہوجاتی لہٰذا جزء ثانی میں عموم ثابت کرنے کے لیے لزوم کو ثابت نہیں کیا گیا۔

﴿عبارت﴾:

وَ شُكِّكَ بِاَنَّ لَااِجْتِمَاعَ النَّقِيْضَيْنِ اَعَمُّ مِنَ الْاِنْسَانِ مَعَ اَنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا تَبَايُنًا

﴿ترجمہ﴾:

اور اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ لااجتماع النقیضین اعم مطلق ہے انسان کی بہ نسبت، لیکن اس کے باوجود ان دونوں کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے۔

﴿تشریح﴾

وَ شُكِّكَ بِاَنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ جن دو کلیوں کے مابین نسبتِ عموم و خصوص مطلق پائی جاتی ہے ان کی نقیضین کے مابین بھی نسبتِ

عموم وخصوص مطلق پائی جائیگی، آپ کا یہ قول درست نہیں کیونکہ لا اجتماع النقیضین ایک کلی ہے اور انسان بھی ایک کلی ہے، ان دونوں کے مابین نسبت عموم وخصوص مطلق پائی جاتی ہے(کیونکہ مادہ اجتماعی زید ہے اور مادہ افتراقی گدھا ہے) لیکن ان کی نقائض (اجتماع النقیضین اور لا انسان) کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق نہیں پائی جاتی بلکہ نسبت تباین پائی جاتی ہے کیونکہ اجتماع النقیضین کا کوئی بھی فرد لا انسان پر صادق نہیں آتا، اور صادق بھی کیسے آئے، کیونکہ خارج میں اس (اجتماع النقیضین) کا کوئی فرد پایا ہی نہیں جاتا۔ اور لا انسان کا کوئی بھی فرد اس (اجتماع النقیضین) پر صادق نہیں آتا، کیونکہ اجتماع النقیضین کا کوئی بھی فرد پایا ہی نہیں جاتا۔

﴿اعتراض﴾:

آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج سماوی کائنات میں ایک فرشتہ کو دیکھا جس کا آدھا دھڑ آگ کا تھا اور آدھا دھڑ برف کا تھا، یعنی اجتماع النقیضین کو دیکھا، اور سماوی کائنات بھی اسی دنیا کا ہی حصہ ہے، لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ دنیا میں کوئی اجتماع النقیضین کا فرد نہیں۔

﴿جواب﴾:

اس فرشتے کو آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا ہے اور تو کسی نے نہیں دیکھا، لہٰذا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہوا اور معجزہ ماورائے عقل امر کو کہتے ہیں جبکہ علم منطق امورِ عقلیہ سے بحث کرتی ہے، ماورائے عقل امور سے بحث نہیں کرتی۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

امکان کی بحث

﴿عبارت﴾:

وَاَیْضًا اَلْمُمْکِنُ الْعَامُ اَعَمُّ مِنَ الْمُمْکِنِ الْخَاصِ فَکُلُّ لَامُمْکِنٍ عَامٍ لَامُمْکِنٌ خَاصٌ وَکُلُّ لَامُمْکِنٍ خَاصٍ اِمَّا وَاجِبٌ اَوْمُمْتَنِعٌ وَکِلَاھُمَا مُمْکِنٌ عَامٌ فَکُلُّ لَامُمْکِنٍ عَامٍ مُمْکِنٌ عَامٌ وَالْجَوَابُ مَامَرَّ مِنَ التَّخْصِیْصِ

﴿ترجمہ﴾:

اور نیز ممکن عام ممکن خاص سے عام ہے، پس لا ممکن عام لا ممکن خاص ہے اور ہر لا ممکن خاص یا تو واجب ہے یا ممتنع اور یہ دونوں ممکن عام ہیں تو ہر لا ممکن عام ممکن عام ہوا اور جواب وہی ہے جو تخصیص کے بارے میں گزر چکا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَيْضًا اَلْمُمْكِنُ الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض کوذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

امکان عام: جس کی جانب مخالف (خواہ وجود ہو یا عدم) ضروری نہ ہو، جبکہ جانب موافق خواہ ضروری ہو یا نہ ہو۔ امکان عام کی دوقسمیں ہیں۔

1: امکان عام مقید بجانب الوجود:

وہ امکان عام جس کی جانب مخالف عدم ہواور وہ ضروری نہ ہو پس جانب موافق وجود ہوئی اگر وہ ضروری ہے تو اسے واجب کہتے ہیں۔ اور اگر جانب موافق (وجود) ضروری نہ ہو جبکہ عدم پہلے سے ضروری نہیں تھا تو اسے امکان خاص کہتے ہیں۔

2: امکان عام مقید بجانب العدم:

وہ امکان عام جس کی جانب مخالف وجود ہواور وہ ضروری نہ ہو، پس جانب موافق عدم ہوئی اگر وہ ضروری ہے تو اسے امتناع کہتے ہیں، اور اگر جانب موافق (عدم) ضروری نہ ہو جبکہ جانب مخالف (وجود) پہلے سے ضروری نہیں تھا تو اسے امکان خاص کہتے ہیں۔

الغرض! لب لباب یہ ہوا کہ امکان عام کی دوقسمیں ہیں (۱) واجب۔ (۲) امتناع اور امکان خاص اس امکان کو کہتے ہیں کہ جس کی دونوں جانبیں سے سلب ضرورت ہو۔ اور واجب و امتناع اسے کہتے ہیں جس کی ایک ایک جانب سے سلب ضرورت ہو۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ جن دوکلیوں کے مابین نسبت عموم وخصوص مطلق پائی جاتی ہے ان کی نقیضین کے مابین بھی نسبت عموم وخصوص مطلق پائی جائیگی، آپ کا یہ قول درست نہیں کیونکہ بعض مقامات پر اعم واخص مطلق کی نقیضین میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی بجائے اجتماع نقیضین ہے، جیسے ممکن عام اور ممکن خاص ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق پائی جاتی ہے، پس ان کی نقیضین (لاممکن عام اور لاممکن خاص) میں سے لاممکن عام! لاممکن خاص سے (بقاعدہ عکس عینین) خاص ہوگئی، اور لاممکن خاص! عام ہوگئی، لہٰذا قاعدہ یہ ہوا کہ كُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍ لَامُمْكِنٌ خَاصٌّ (کہ جہاں لاممکن عام ہوگا وہاں لازماً لاممکن خاص ہوگا، کیونکہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے) اور لاممکن خاص کے دوفرد ہیں (۱) واجب (۲) امتناع۔ کیونکہ لاممکن خاص کے معنٰی ہیں جس کی دونوں جانبوں سے سلب ضرورت نہ ہو، بلکہ صرف ایک جانب سے ہو اور

واجب میں سلب ضرورت عدم کی جانب سے ہے یعنی اس کا عدم ضروری نہیں بلکہ محال ہے، اسی طرح امتناع میں سلب ضرورت وجود کی جانب سے ہے یعنی اس کا وجود ضروری نہیں بلکہ محال ہے لہٰذا یہ دونوں بھی لاممکن خاص ہوئے ، اور یہی دونوں فرد (واجب اور امتناع) ممکن عام کے بھی ہیں (جیسا کہ تمہید کے تحت بیان ہوا)۔

پس شکل یہ ہوئی (صغریٰ) كُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍ لَامُمْكِنٌ خَاصٌ (کبریٰ) كُلُّ لَامُمْكِنٍ خَاصٍ إِمَّا وَاجِبٌ اَوْ مُمْتَنِعٌ ۔تو نتیجہ نکلا كُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍ إِمَّا وَاجِبٌ اَوْ مُمْتَنِعٌ

چونکہ یہی واجب وامتناع ممکن عام کی بھی قسمیں ہیں، لہٰذا ایک اور قیاس بنایا جائے گا جس میں مذکورہ نتیجہ کو صغریٰ ہوگا جس کی شکل یہ ہوگی (صغریٰ) كُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍ إِمَّا وَاجِبٌ اَوْ مُمْتَنِعٌ (کبریٰ) كُلُّ وَاجِبٍ اَوْ مُمْتَنِعٍ مُمْكِنٌ عَامٌ جس کا نتیجہ نکلا كُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍ لَامُمْكِنٌ عَامٌ اور یہ اجتماع نقیضین ہے حالانکہ آپ نے کہا تھا اعم واخص مطلق کی نقیضین میں نسبتِ عموم وخصوص مطلق ہے، الغرض آپ کا یہ دعویٰ کہ اعم واخص مطلق کی نقیضین میں نسبتِ عموم وخصوص مطلق پائی جاتی ہے درست نہیں کیونکہ کہیں نقیضین میں نسبتِ تباین پائی جاتی ہے اور کہیں اجتماع نقیضین ہے۔

وَالْجَوَابُ مَامَرَّ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دونوں اعتراضوں کے جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:

ہمارا یہ دعویٰ (کہ اعم واخص مطلق کی نقیضین میں نسبتِ عموم وخصوص مطلق ہے) عام نہیں بلکہ خاص ہے یعنی مفہوماتِ شاملہ کے علاوہ ہے اور آپ نے اجتماع النقیضین ، اور ممکن عام وغیرہ کو لیکر جو اعتراض کیا ہے یہ درست نہیں کیونکہ یہ (اجتماع النقیضین ، اور ممکن عام وغیرہ) مفہوماتِ شاملہ ہیں، تو اگر ان میں ہمارا دعویٰ متحقق نہیں ہوتا تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

۞ رہی یہ بات کہ منطقی قواعد میں تو تعمیم ہوا کرتی ہے تخصیص نہیں ہوتی، تو یہاں کیوں ہے؟

﴿جواب﴾:

منطقی قواعد میں تَعْمِيْم بِقَدْرِ طَاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ ہوا کرتی ہے تو جہاں معاملہ ہی طاقت سے باہر ہو وہاں تعمیم کیسے کی جائے۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

اعم واخص من وجہ اور متبائنین کی نقیضین کے مابین نسبت کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَبَيْنَ نَقِيْضَيِ الْاَعَمِّ وَالْاَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَائِنَيْنِ وَهُوَ التَّفَارُقُ فِي الْجُمْلَةِ

﴿ترجمہ﴾:

اور اعم واخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے جیسا کہ متبائنین کی نقیضین کے درمیان ہے اور تباین جزئی! ''ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر بعض اوقات میں پایا جانا'' ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَبَيْنَ نَقِيْضَيِ الْاَعَمِّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو چیزوں کا بیان کرنا ہے۔

1: عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے۔

2: عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کی طرح متبائنین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہے۔

﴿اعتراض﴾:

كَالْمُتَبَائِنَيْنِ پر کاف حرف تشبیہ ہے جو کہ مشبہ بہ پر داخل ہوتا ہے جبکہ الْمُتَبَائِنَيْنِ کو مشبہ بہ بنانا درست نہیں کیونکہ ان (الْمُتَبَائِنَيْنِ) کا ابھی ذکر ہی نہیں ہوا۔

﴿جواب﴾:

كَالْمُتَبَائِنَيْنِ پر کاف بمعنیٰ كَذَالِكَ ہے لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے اسی طرح متبائنین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہے، پس اب متبائنین کی نقیضین کا ذکر مشبہ بہ نہ ہوا بلکہ مشبہ ہوا۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

تباین جزئی کا بیان

وَهُوَ التَّفَارُقُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تباین جزئی کی تعریف کرنی ہے۔

تباین جزئی کی تعریف:

تباین جزئی یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے بغیر پائی جائے، اور اس کی دو صورتیں ہیں کہ

دونوں کلیاں جمع بھی ہوسکتی ہونگی یا نہیں۔

اگر وہ دونوں جمع بھی ہوسکتی ہوں تو ان دونوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور اگر جمع نہ ہو سکیں تو ان دونوں کے مابین تباین کی نسبت ہوگی، الغرض اخلاصہ یہ ہوا کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

❁ اور اسی طرح متبائنین کی نقیضین کے مابین بھی کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

﴿عبارت﴾:

لِاَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ تَفَارُقًا فَحَيْثُ يَصْدُقُ عَيْنُ اَحَدِهِمَا يَصْدُقُ نَقِيْضُ الْاٰخَرِ وَهُوَ قَدْ يَصْدُقُ فِيْ ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ كَاللَّاحَجَرِ وَاللَّاحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ وَاللَّانَاطِقِ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِيْ ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ كَالْاَبْيَضِ وَالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ وَهٰهُنَا سُوَالٌ وَجَوَابٌ عَلٰى طَبْقِ مَامَرَّ

﴿ترجمہ﴾:

کیونکہ عینین کے درمیان تفارق ہے، پس جہاں دوکلیوں میں سے ایک کا عین صادق آئیگا تو وہاں دوسری کلی (صادق نہیں آئے گی بلکہ اس) کی نقیض صادق آئیگی، اور تباین جزئی کبھی متحقق ہوتی تباین کلی کے ضمن میں۔ جیسے لاحجر اور لاحیوان اور انسان اور لا ناطق۔ اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔ جیسے ابیض اور انسان اور حجر اور حیوان۔ اور یہاں بھی اسی انداز پر سوال وجواب ہے جو گزر چکا ہے۔

﴿تشریح﴾:

لِاَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دو دعووں (1: متبائنین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے۔ 2: اعم اخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہے) پر دلیل دینا ہے۔

❁ کہ ان دونوں (متبائنین اور اعم واخص من وجہ) کے عینین کے درمیان تفارق پایا جاتا ہے۔

❁ متبائنین کے عینین کے درمیان پایا جانے والا تفارق (تباین جزئی) تو بالکل واضح ہے کہ جہاں ایک کلی پائی جاتی ہے وہاں دوسری کلی نہیں پائی جاتی بلکہ اس کی نقیض پائی جاتی ہے۔ جیسے حیوان اور حجر میں تباین وتفارق ہے کہ جہاں حیوان پایا جاتا ہے وہاں حجر نہیں پایا جاسکتا بلکہ اس اس کی نقیض (لاحجر) پائی جاتی ہے۔ اسی طرح اعم واخص من وجہ کے عینین کے درمیان بھی تفارق پایا جاتا ہے: جیسے حیوان اور ابیض میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ان میں تفارق بھی ہے کہ گائے

حیوان ہوتی ہے لیکن ہوسکتا ہے کہ وہ ابیض نہ ہو بلکہ اسود ہو، اور انڈا ابیض ہوتا ہے لیکن حیوان نہیں ہوتا۔

۞ الغرض! متباینین اور اعم و اخص من وجہ کے عینین کے درمیان تفارق کا پایا جانا ثابت ہوا، اور یہ بات طے ہے کہ اگر عینین میں تفارق پایا جائے تو نقیضین میں بھی تفارق پایا جاتا ہے، پس ان دونوں کی نقیضین کے درمیان تفارق فی الجملہ یعنی تباین جزئی کا پایا جانا ثابت ہوا۔

وَهُوَ قَدْ يَصْدُقُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

نسبت کی تو چار قسمیں ہیں (تساوی، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ، تباین کلی) تباین جزئی تو ان میں مذکور نہیں تو پھر دو دعووں میں تباین جزئی کا ذکر کیوں کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾:

تباین جزئی الگ طور پر کوئی نسبت نہیں ہے بلکہ اس کا تحقق یا تباین کلی کے ضمن میں ہوتا ہے یا عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں ہوتا ہے، تو گویا تباین جزئی سے مراد یا تو نسبت تباین کلی ہوتی ہے، یا نسبت عموم وخصوص من وجہ ہوتی ہے اور یہ دونوں (نسبت تباین کلی اور نسبت عموم وخصوص من وجہ) نسبت کی ہی اقسام ہیں جن کا ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے۔

تباین کلی کے ضمن میں تباین جزئی کا تحقق۔

جیسے لاحجر اور لاحیوان، ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور جہاں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی پائی جاتی وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی، اور دو مادے افتراقی، ان میں مادہ اجتماعی موٹر سائیکل ہے، اور ایک مادہ افتراقی گدھا ہے کہ وہ لاحجر تو ہے لیکن لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور دوسرا مادہ افتراقی پتھر ہے کہ وہ لاحیوان تو ہے لیکن لاحجر نہیں بلکہ حجر ہے، الغرض لاحجر اور لاحیوان میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی پائی جارہی ہے لیکن ان کی نقیضین یعنی حجر اور حیوان میں تباین کلی کی نسبت ہے، پس یہاں تباین کلی کے ضمن میں تباین جزئی یعنی ان دونوں کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے بغیر پائی گئی۔

۞ انسان اور لاناطق کے درمیان بھی نسبت تباین کلی ہے، اور ان کی نقیضین یعنی لاانسان اور ناطق کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے، پس یہاں بھی تباین کلی کے ضمن میں تباین جزئی پائی گئی۔

عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں تباین جزئی کا تحقق:

جیسے ابیض اور انسان ان دونوں کلیوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کہ مادہ اجتماعی سفید گائے ہے ایک مادہ افتراقی بھینس ہے کہ وہ حیوان تو ہے لیکن ابیض نہیں اور دوسرا مادہ افتراقی انڈا ہے کہ وہ ابیض تو ہے لیکن حیوان نہیں، اور ان کی

نقیضین یعنی لا ابیض اور لا انسان میں بھی عموم وخصوص من جہ کی ہی نسبت پائی جاتی ہے اس طرح کہ مادہ اجتماعی بھینس ہے، ایک مادہ افتراقی حبشی ہے کہ وہ لا ابیض تو ہوتا ہے لیکن لا انسان نہیں ہوتا بلکہ انسان ہوتا ہے اور دوسرا مادہ افتراقی سفید پتھر ہے کہ لا انسان تو ہوتا ہے لیکن لا ابیض نہیں ہوتا بلکہ ابیض ہوتا ہے، سو یہاں عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں تباین جزئی پائی گئی، یعنی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں ایک کلی کے بغیر پائی گئی۔

❁ حجر اور حیوان ان دونوں کلیوں میں تباین کلی کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضین یعنی لا حجر اور لا حیوان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے جیسا کہ ابھی ماقبل میں بیان ہوا کہ مادہ اجتماعی موٹر سائیکل ہے اور ایک مادہ افتراقی گدھا ہے کہ وہ لا حجر تو ہے لیکن لا حیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور دوسرا مادہ افتراقی پتھر ہے کہ وہ لا حیوان تو ہے لیکن لا حجر نہیں بلکہ حجر ہے، پس یہاں بھی تباین جزئی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جا رہی ہے۔

وَهٰهُنَا سُؤَالٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

آپ نے کہا کہ "متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی پایا جاتا ہے" یہ آپ کا کہنا درست نہیں اس لیے کہ لاشیء اور لاممکن کے درمیان تباین کلی کی نسبت پائی جاتی ہے یعنی ان دونوں کلیوں میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں آتی، کیونکہ صادق آنے کے لیے افراد درکار ہوتے ہیں جبکہ ان دونوں کلیوں (لاشیء اور لاممکن) کے افراد ہی نہیں، الغرض یہ دونوں کلیاں متباینین ہیں لیکن ان کی نقیضین یعنی شیء اور ممکن کے درمیان تباین جزئی نہیں پایا جاتا، بلکہ نسبت تساوی پائی جاتی ہے۔

﴿جواب﴾:

ہمارے دعویٰ سے مفہوماتِ عامہ کی نقائض مستثنیٰ ہیں، جبکہ آپ نے مفہوماتِ عامہ (شیء اور ممکن) کی نقائض (لاشیء اور لاممکن) کی بات کی ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

کلیاتِ خمسہ کا بیان

﴿عبارت﴾:

ثُمَّ الْكُلِّيُّ اِمَّا عَيْنُ حَقِيْقَةِ الْاَفْرَادِ اَوْ دَاخِلٌ فِيْهَا تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ اَوْ لَا وَيُقَالُ لَهَا ذَاتِيَّاتٌ وَرُبَّمَا يُطْلَقُ الذَّاتِيُّ بِمَعْنَى الدَّاخِلِ اَوْ خَارِجٌ يَخْتَصُّ بِحَقِيْقَةٍ اَوْ لَا وَيُقَالُ لَهَا عَرَضِيَّاتٌ

﴿ترجمہ﴾:

پھر کلی یا تو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی، یا اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی، پھر یا تو اس ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا نہیں ہوگی، اور ان تمام کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور بسا اوقات ذاتی داخل کے معنی میں بولی جاتی ہے، یا کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی، اور ایسی کلی ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں ہوگی، اور انہیں عرضیات کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ الْکُلِّیُّ اِمَّا عَیْنُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمہ کلی کی دوسری تقسیم کرنی ہے اور اس دوسری تقسیم کے تحت واقع ہونے والی اقسام کی وجہ حصر بیان کرنی ہے۔

❁ یاد رہے کلی کی تقسیم اول افراد کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے تھی، اور یہ دوسری تقسیم افرادِ کلی کے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے ہے۔

❁ کلی کی پانچ قسمیں ہیں۔ جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام۔

﴿وجہ حصر﴾:

کلی تین حال سے خالی نہیں ہوگی، یا اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی، یا اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی، یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی، بصورت اول نوع ہے جیسے انسان! اس کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور یہ (انسان) اپنے افراد (زید، عمرو، بکر وغیرہ) کی حقیقت کا عین ہے یعنی انسان وہ کلی کہ جس کی حقیقت اور اس کے افراد کی حقیقت ایک ہے۔

اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو تو دو صورتیں ہیں کہ وہ کلی تمام مشترک ہوگی یا نہیں،

﴿تمام مشترک﴾:

دو یا دو سے زائد ماہیتوں کے درمیان تمام مشترک وہ جزء مشترک ہے کہ ان ماہیتوں کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزائے مشترکہ اس جزء میں داخل ہوں کوئی بھی اس سے خارج نہ ہو۔ جیسے انسان اور فرس کے درمیان حیوان ایک ایسا جزء مشترک ہے کہ ان دونوں (انسان و فرس) کے درمیان میں پائے جانے والے تمام اجزائے مشترکہ (حیات، حساس ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، نامی ہونا) اس (حیوان) میں داخل ہیں، کوئی بھی اس (حیوان) سے خارج نہیں، لہٰذا حیوان! انسان و فرس کے لیے جزء مشترک ہے۔ اگر وہ کلی تمام مشترک ہو تو وہ جنس ہے جیسے حیوان، اور وہ تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے جیسے ناطق، حساس۔

کلی ذاتی اور کلی عرضی کا بیان

وَيُقَالُ لَهَا ذَاتِيَّاتٌ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلی کی تیسری تقسیم کرنی ہے کہ کلی کی دو قسمیں ہیں۔

1: کلی ذاتی۔ 2: کلی عرضی۔

❁ کلی ذاتی کی مصنف علیہ الرحمۃ نے دو تعریفیں کی ہیں۔

کلی ذاتی کی تعریف اول:

کلی ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے کلی کی گذشتہ تین اقسام (نوع، جنس، فصل) کلی ذاتی کے تحت داخل ہوں گی۔

وَرُبَّمَا يُطْلَقُ الذَّاتِيُّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلی ذاتی کی دوسری تعریف کرنی ہے۔

کلی ذاتی کی تعریف دوم:

کلی ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے جنس اور فصل ! کلی ذاتی کے تحت داخل ہوں گی، لیکن نوع نہیں داخل ہوگی کیونکہ وہ عین حقیقت ہوتی ہے۔

اَوْ خَارِجٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمہ ماقبل میں شروع کی گئی وجہ حصر کے تسلسل کو برقرار رکھنا ہے۔ کہ اگر وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی، یا تو ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں ہوگی، اگر وہ ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے، جیسے ضاحک، اور اگر وہ ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہ عرض عام ہے، جیسے ماشی۔

کلی عرضی کی تعریف وتقسیم:

وَيُقَالُ لَهَا عَرْضِيَّاتٌ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلی عرضی کی تعریف کرنی ہے اور اس کی اقسام بیان کرنی ہیں۔

❁ ماقبل میں کلی ذاتی کی دو تعریفیں کی گئیں ہیں لہٰذا اس اعتبار سے کلی عرضی کی بھی دو تعریفیں ہوئیں، ملاحظہ فرمائیں۔

کلی عرضی کی تعریف اول:

کلی عرضی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو، اس تعریف کے اعتبار سے خاصہ اور عرض عام یہ دونوں کلی عرضی ہیں۔

کلی عرضی کی تعریف دوم:

کلی عرضی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہ ہو، اس تعریف کے لحاظ سے خاصہ اور عرض عام کے ساتھ ساتھ نوع بھی کلی عرضی ہوگی کیونکہ وہ بھی اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہیں ہے بلکہ عین حقیقت ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

عرض، عرضی اور محل کا بیان

﴿عبارت﴾:

وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّ الْعَرْضَ غَيْرُ الْعَرَضِيِّ وَغَيْرُ الْمَحَلِّ حَقِيْقَةً قَالَ بَعْضُ الْاَفَاضِلِ طَبِيْعَةُ الْعَرَضِ لَابِشَرْطِ شَيْءٍ عَرَضِيٌّ وَبِشَرْطِ شَيْءٍ اَلْمَحَلُّ وَبِشَرْطِ لَاشَيْءٍ اَلْعَرْضُ الْمُقَابِلُ لِلْجَوْهَرِ وَلِذَا صَحَّ اَنَّ النِّسْوَةَ اَرْبَعٌ وَالْمَاءَ ذِرَاعٌ

﴿ترجمہ﴾:

اور جمہور اس مذہب پر ہیں کہ عرض! عرضی کا غیر ہے اور محل کا بھی غیر ہے، جبکہ بعض افاضل نے کہا ہے کہ عرض کی طبعیت لابشرط شی ء کے درجہ میں عرضی ہے اور بشرط شی ء کے درجے میں محل ہے اور بشرط لاشی ء کے درجے میں عرض ہے جو کہ جوہر کا مقابل ہے، اور اسی وجہ سے النسوۃ اربع (عورتیں چار ہیں) اور الماء ذراع (پانی ایک ہاتھ کے برابر ہے) صحیح ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى الخ:

ماقبل میں کلی عرضی کا بیان ہوا، پس اسی مناسبت سے مصنف علیہ الرحمۃ عرض، عرضی اور محل (معروض) کا ذکر کرتے ہوئے ان میں جو ائمہ کرام کا اختلاف ہے اس کو بیان کرر ہے ہیں۔

❁ جمہور ائمہ کے نزدیک ان تینوں (عرض، عرضی اور محل) میں تغایر ذاتی اور اتحاد اعتباری ہے جبکہ بعض افاضل علیہم الرحمۃ کے نزدیک ان میں تغایر اعتباری اور اتحادِ ذاتی ہے۔

❁ **تعریفات وامثلہ:**

﴿عرض﴾: وہ معنیٰ حدثی جو کسی ذات کی طرف منسوب ہو، جیسے ضَرْبٌ (مارنا)

﴿عرضی﴾: وہ ذات ہے جس کی طرف معنیٰ مصدری منسوب ہو، جیسے ضَارِبٌ یعنی وہ ذات جس کی طرف ضرب منسوب ہے۔

محل یہ: وہ ذات جس کے ساتھ عرض قائم ہو جیسے ذاتِ انسان۔

جمہور کہتے ہیں کہ عرضی تینوں چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی ذات، وصف اور نسبت وصف الی الذات کا، اور عرض صرف ایک شے یعنی وصف کا نام ہے اور اسی طرح محل بھی صرف ایک شے یعنی ذات کا نام ہے، یہاں عرضی کل ہوا اور عرض و محل اس کے اجزاء ہوئے، اور چونکہ کل اور جزء میں تغایر ہوتا ہے لہذا عرضی، عرض اور محل میں تغایر ہوا۔

عرض، عرضی اور محل کے متعلق بعض افاضل کا نقطۂ نظر

قَالَ بَعْضُ الْاَفَاضِلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمہ عرض، عرضی اور محل کے بارے میں بعض افاضل علیہم الرحمۃ کا نظریہ بیان کرنا ہے، جو کہ جمہور کے خلاف ہے ''کہ ان تینوں (عرض، عرضی اور محل) میں تغایر اعتباری اور اتحاد ذاتی ہے۔ مثلاً ضَارِبٌ عرضی بھی ہے، محل بھی ہے اور عرض بھی ہے ان میں فرق صرف مراتب ثلاثہ کی وجہ سے ہے۔

مراتب ثلاثہ کا بیان

لابشرط شے 1:

کسی چیز کا اعتبار اس طرح ہو کہ اس میں کسی شرط کے ہونے یا نہ ہونے کا بالکل لحاظ ہی نہ ہو تو اسے لابشرط شے کہتے ہیں۔

جیسے ضَارِبٌ میں یہ اعتبار کہ اس کے ساتھ موصوف کے متصل ہونے یا نہ ہونے کی بالکل شرط ہی نہ ہو، تو ایسی صورت میں کہا جائیگا کہ ضَارِبٌ لابشرط شے کے درجے میں ہے۔

بشرط شے 2:

کسی چیز کا اعتبار اس طرح ہو کہ اس میں کسی شرط کے ہونے کا لحاظ کیا جائے تو اسے بشرط شے کہتے ہیں۔ جیسے ضَارِبٌ میں یہ اعتبار کہ موصوف اس کے ساتھ متصل ہو۔

بشرط لا شے 3:

کسی چیز کا اعتبار اس طرح ہو کہ اس میں کسی شرط کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے تو اسے بشرط لا شے کہتے ہیں۔ جیسے ضَارِبٌ میں یہ اعتبار کہ اس کے ساتھ موصوف متصل نہیں ہوگا۔

الغرض ضَارِبٌ جب لابشرط شے کے درجے میں ہو عرضی ہے، اور بشرط شے کے درجے میں ہو تو محل ہے، اور

بشرط لاشے کے درجے میں ہو عرض (جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے دیوار کا رنگ) ہے، اور یہی وہ عرض ہے جو جوہر (جو قائم بذاتہ ہو جیسے دیوار) کا مد مقابل ہے۔

بعض افاضل علیہم الرحمۃ کی دلیل:

وَلِذَا صَحَّ اَنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بعض افاضل علیہم الرحمۃ کے قول پر دلیل پیش کرنی ہے۔ کہ اہل عرب کے ہاں! اَلنِّسْوَۃُ اَرْبَعٌ (عورتیں چار ہیں) اور اَلْمَاءُ ذِرَاعٌ (پانی ایک ہاتھ کے برابر ہے) کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح ہے، حالانکہ ان دونوں مقولوں میں اَلنِّسْوَۃُ اور اَلْمَاءُ یہ دونوں محل (وہ ذات جس کے ساتھ عرض قائم ہو) ہیں، اور پہلے مقولے میں اَرْبَعٌ عرضی (وہ ذات جس کی طرف معنیٰ مصدری منسوب ہو) ہے اور دوسرے مقولے میں ذِرَاعٌ عرض (وہ معنیٰ حدثی جو کسی ذات کی طرف منسوب ہو) ہے، یعنی پہلے مقولے میں عرضی کا حمل محل پر ہو رہا ہے اور دوسرے مقولے میں عرض کا حمل محل پر ہو رہا ہے، اور حمل میں ضابطہ یہ ہے کہ "غیر کا غیر پر حمل نہیں ہو سکتا" جس سے ثابت یہ ہوا پہلے مقولے میں عرضی کا محل سے اتحاد ہے اور دوسرے مقولے میں محل کا عرض سے اتحاد ہے

اور مُتَّحِدُ الْمُتَّحِدِ مُتَّحِدٌ (متحد کا متحد بھی متحد ہوتا ہے) والے قاعدے کے تحت عرضی، عرض اور محل تینوں میں اتحاد ثابت ہوا اور یہی ہمارا دعویٰ ہے، کہ یہ تینوں (عرضی، عرض اور محل) ذاتی طور پر متحد ہیں لیکن ان میں اعتباری فرق ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَمِنْ ثَمَّ قَالَ اِنَّ الْمُشْتَقَّ لَایَدُلُّ عَلَی النِّسْبَۃِ وَلَاعَلَی الْمَوْصُوْفِ لَاعَامًّا وَلَاخَاصًّا بَلْ مَعْنَاہُ ھُوَالْقَدْرُ النَّاعِتُ وَحْدَہٗ ھٰذَا ھُوَالْحَقُّ وَیُؤَیِّدُہٗ مَاقَالَ ابْنُ سِیْنَا وُجُوْدُ الْاَعْرَاضِ فِیْ اَنْفُسِھَا ھُوَوُجُوْدُھَا فِیْ مَحَالِھَا

﴿ترجمہ﴾:

اسی وجہ سے ان کا یہ کہنا ہے کہ مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی موصوف عام پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی موصوف خاص پر دلالت کرتا ہے بلکہ اس کے معنیٰ فقط تعین وضعی کے ہیں اور یہی مسلک حق ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو ابن سینا نے کہا کہ اعراض کا وجودِ ذاتی وہی ہے جو ان محل کا وجود ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ ثَمَّ قَالَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ کا نتیجہ بیان کرنا ہے ماقبل میں دلیل

یہ تھی کہ اَلْنِسْوَۃُ اَرْبَعٌ یعنی عرضی اور محل میں اتحاد ہے (صغریٰ)، اور اَلْمَاءُ ذِرَاعٌ یعنی عرض اور محل میں اتحاد ہے (کبریٰ)، تو جب یہ صغریٰ اور کبریٰ ملایا تو نتیجہ نکلا کہ ''عرضی اور عرض میں اتحاد ہے'' کہ جس طرح عرض ان نسبت پر دلالت کرتا ہے، نہ موصوف پر خواہ موصوف عام ہو یا خاص اسی طرح عرضی (مشتق) بھی ان تینوں چیزوں میں سے کسی ایک چیز پر بھی دلالت نہیں کرتا۔

رہی یہ بات کہ مشتق (عرضی) ان چیزوں پر دلالت کیوں نہیں کرتا؟

تو جواباً عرض یہ ہے کہ مشتق انسبت پر اس لیے دلالت نہیں کرتا کہ نسبت کا تحقق منسوب اور منسوب الیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور مشتق کی دلالت کسی ذات پر نہیں ہوتی خواہ ذات عام ہو یا خاص، تو جب مشتق کی دلالت کسی ذات پر ہوگی ہی نہیں تو نہ تو منسوب پایا جائیگا اور نہ ہی منسوب الیہ، اور جب یہ دونوں ہی نہیں پائے جائیں گے تو نسبت کا تحقق ہی نہیں ہوسکیگا اور جب نسبت کا تحقق ہی نہیں ہوا ہوگا تو اس پر دلالت کس طرح ہو سکتی ہے۔

مشتق کے مفہوم عام پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتق کبھی فصل بھی واقع ہوتا ہے جیسے ناطق تو ایسی صورت میں اگر مشتق کی دلالت مفہوم عام پر مان لی جائے تو فصل (ناطق) کا عرض عام ہونا لازم آئیگا (کیونکہ اس صورت میں ناطق کا اطلاق انسان اور غیر انسان تمام پر ہوگا)، اور یہ باطل ہے کیونکہ فصل کلی ذاتی ہے اور عرض عام کلی عرضی ہے۔

مشتق کے مفہوم خاص پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا مثلاً انسان کے لیے ہنسنا ممکن ہے واجب وضروری نہیں ہے تو جب مشتق یعنی ضاحک سے موصوف خاص مراد لیں گے تو معنیٰ ہوگا ''ایسا انسان جو ضاحک بھی ہو'' تو وصف جو صرف ممکن تھا انسان کے لیے اس کا انسان کے لیے واجب اور ضروری ہونا ثابت ہوجائے گا جو کہ درست نہیں۔

مشتق کا معنیٰ ومفہوم:

بَلْ مَعْنَاہُ ھُوَ الخ مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں بیان کیا کہ مشتق (عرضی) نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی موصوف پر خواہ موصوف عام ہو یا خاص، اب یہاں سے مشتق کا معنیٰ بیان کررہے ہیں کہ مشتق کا معنیٰ ''صرف قدر ناعت'' کے ہیں، یعنی مشتق وہ امر ہے جو کسی شے کے لیے نعت ہو جیسے اسود وابیض۔

مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک برحق نظریہ:

ھٰذَا ھُوَ الْحَقُّ الخ: اس اسم اشارہ کا مشار الیہ بعض افاضل علیہم الرحمۃ کا نظریہ ہے یعنی عرض، عرضی اور محل میں

اتحاد ذاتی اور تغیر اعتباری ہے۔مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک بعض افاضل کا ہی نظریہ برحق ہے۔

شیخ الرئیس بوعلی سینا کا قول:

وَيُؤَيِّدُهٗ مَاقَالَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بوعلی سینا کے کلام کو نقل کر کے بعض افاضل علیہ الرحمۃ کی تائید کرنی ہے کہ شیخ الرئیس بوعلی سینا نے کہا ہے کہ" اعراض کے لیے علیحدہ سے کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ محل کا ہی وجود اعراض کا وجود ہے" تو جب دونوں کا وجود ہی ایک ہوا تو پھر دونوں کی ذات بھی ایک ہوگی۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

جنس کی بحث

﴿عبارت﴾:

فَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ فَاِنْ كَانَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَجَمِيْعِ الْمُشَارَكَاتِ فَقَرِيْبٌ وَّاِلَّا فَبَعِيْدٌ

﴿ترجمہ﴾:

پس کلیات پانچ ہیں، پہلی کلی جنس ہے وہ ایسی کلی ہے جو ان کثیرین پر ماھو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، پس اگر ماہیت اور اس کے تمام مشارکات کے جواب میں ایک ہی جنس آئے تو وہ جنس قریب ہے ورنہ جنس بعید ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ پر فاء فصیحیہ ہے، اور فاء فصیحیہ وہ فاء ہوتی ہے جو شرط مقدر کی جزا پر داخل ہو، اور شرط مقدر یہ ہے اِذَا عَلِمْتَ دَلِيْلَ الْحَصْرِ فَاعْلَمْ اَنَّ الْكُلِّيَاتِ خَمْسٌ یعنی جب آپ نے ماقبل میں بیان کردہ دلیل حصر کا علم حاصل کر لیا تو جان لیں! کلیات پانچ ہیں۔

﴿فائدہ﴾:

ہر تعریف میں جنس و فصل کی صورت میں کچھ قیودات ہوتی ہیں جن کا مقصد اس تعریف کو جامع و مانع بنانا ہوتا ہے۔

- یہاں تعریف جنس میں اَلْجِنْسُ معرَّف ہے اور كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ الخ معرِّف یعنی تعریف ہے۔
- تعریف میں مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ جنس ہے کیونکہ یہ معرَّف و غیر معرَّف (نوع، فصل، خاصہ وغیرہ) سب کو شامل ہے۔

❁ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ یہ پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس کے ساتھ نوع اور خاصہ! جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اطلاق ایک حقیقت والے افراد پر ہوتا ہے۔

❁ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس کے ساتھ فصل اور عرض عام! جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ فصل اَیُّ شَیْءٍ کے جواب میں بولی جاتی ہے مَاهُوَ کے جواب میں نہیں بولی جاتی جبکہ عرض عام کَیْفَ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

جنس کی تقسیم:

فَاِنْ کَانَ جَوَابًا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ جنس کی تعریف کر لینے کے بعد اس کی تقسیم کرنا ہے کہ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ (1) جنس قریب۔ (2) جنس بعید۔

❁وجہ حصر❁:

کسی ماہیت کی جنس دو حال سے خالی نہیں ہوگی کہ ماہیت کو اس جنس کے مشارکات میں سے جس کے ساتھ ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہی جنس واقع ہوگی یا نہیں بصورتِ اول جنس قریب اور بصورتِ ثانی جنس بعید۔

❁جنس قریب❁:

کسی ماہیت کی جنس قریب وہ جنس ہوتی ہے کہ جب اس ماہیت کو بعض مشارکات سے ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے کے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس آئے اور جب دوسرے مشارکات سے ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے سوال کریں تو پھر بھی جواب میں وہی جنس آئے۔ جیسے حیوان انسان کے لیے کہ انسان کو فرس سے ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے سوال کریں یوں کہیں کہ اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاهُمَا تو جواب میں حیوان آیا اور پھر جب انسان کو دوسرے مشارکات یعنی حِمَار، بَقَر، غَنَم وغیرہ سے ملا کر سوال کریں اور یوں کہیں کہ اَلْاِنْسَانُ وَالْحِمَارُ مَاهُمَا، یَا اَلْاِنْسَانُ وَالْبَقَرُ مَاهُمَا یَا اَلْاِنْسَانُ وَالْغَنَمُ مَاهُمَا تو ہر جگہ جواب میں حیوان ہی آتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ حیوان انسان کے لیے جنس قریب ہے۔

❁جنس بعید❁:

کسی ماہیت کی جنس بعید وہ جنس ہوتی ہے کہ جب اس ماہیت کو بعض مشارکات کے ساتھ ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس آئے لیکن جب بعض دوسرے مشارکات کے ساتھ ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہ جنس نہ آئے بلکہ کوئی اور جنس آجائے۔ جیسے جسم نامی انسان کے لیے، اس لیے کہ انسان کو جب شجر کے ساتھ ملا کر مَاهُوَ کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں کہ اَلْاِنْسَانُ وَالشَّجَرُ مَاهُمَا تو جواب میں جسم نامی آئیگا لیکن جب انسان کو بعض دوسرے مشارکات یعنی فَرَس، غَنَم، بَقَر وغیرہ کے ساتھ ملا کر سوال کریں اور یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاهُمَا، یَا

اَلْاِنْسَانُ وَالْبَقَرُ مَاهُمَا یا اَلْاِنْسَانُ وَالْغَنَمُ مَاهُمَا تو جواب میں جسم نامی نہیں آیگا بلکہ حیوان آیگا پس ثابت ہوا کہ جسم نامی انسان کے لیے جنس بعید ہے۔

ماھو کی بحث

﴿عبارت﴾:

وَهٰهُنَا مَبَاحِثُ اَلْاَوَّلُ اَنَّ مَاهُوَ سُوَالٌ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ اِنِ اقْتُصِرَ فِيْهِ عَلٰى اَمْرٍ وَاحِدٍ فَيُجَابُ بِالنَّوْعِ اَوِ الْحَدِّ التَّامِ وَعَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ اِنْ جُمِعَ بَيْنَ اُمُوْرٍ وَاحِدٍ فَيُجَابُ بِالنَّوْعِ اِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةَ الْحَقِيْقَةِ وَبِالْجِنْسِ اِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَتَهَا

﴿ترجمہ﴾

اور اس مقام پر کچھ بحثیں ہیں، پہلی بحث یہ ہے کہ مَـاھُـوَ سے سوال پوری ماہیت مخصوصہ کے بارے میں ہوتا ہے، لہٰذا اگر سوال میں ایک ہی امر ذکر کیا جائے تو جواب میں نوع یا حد تام آئے گی، مَـاھُـوَ کے ذریعے ماہیت مشترکہ کے بارے میں سوال ہوتا ہے پس اگر سوال میں چند امور جمع ہوں اور وہ سب متفقۃ الحقیقت ہوں تو جواب میں نوع واقع ہوگی، اور اگر مختلفۃ الحقیقت تو جواب میں جنس واقع ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

ھٰھُنَـا اسم اشارہ ہے جس کا مشارٌ الیہ جنس اور اقسام جنس ہے، مباحث سے مراد تحقیقات ہیں پہلی تحقیق مَـاھُـوَ کی حقیقت کو متعارف کراونے کے بیان میں ہے۔

یاد رکھیں!

مناطقہ نے کسی شے کے متعلق سوال کرنے کے لیے دو لفظ مقرر کر رکھے ہیں۔

(1) مَاھُوَ (2) اَیُّ شَیْءٍ

ان کے ہاں مَـاھُوَ کے ذریعے امر واحد کے بارے میں بھی سوال کیا جا سکتا ہے اور امور متعددہ کے متعلق بھی، اگر امر واحد کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواباً اس امر واحد کی ماہیت مختصہ کو معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے اور اگر امور متعددہ کے متعلق سوال کیا جائے تو جواباً ان امور متعددہ کی ماہیت مشترکہ کو معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے۔

۞ رہی یہ بات! کہ امر واحد کے بارے میں سوال کیا جائے یا امور متعددہ کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوتا ہے؟

تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سوال امر واحد کے متعلق کیا جائے تو امر واحد کی دو صورتیں ہیں، کہ امر واحد کلی ہوگا یا جزئی ہوگا، اگر جزئی ہو تو جواب میں نوع واقع ہوگی۔ جیسے زَیْدٌ مَاھُوَ ؟ کے جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے، اور اگر امر واحد کلی ہے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ مَاھُوَ کے جواب میں حیوان ناطق آئے گا جو کہ حد تام ہے۔

اور اگر مَاھُوَ کے ذریعے امور متعددہ کے بارے میں سوال کیا جائے تو امور متعددہ کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو امور متعددہ متفقۃ الحقائق ہوں گے یا مختلفۃ الحقائق ہونگے، اگر متفقۃ الحقائق ہوں تو جواب میں نوع واقع ہوگی۔ جیسے زَیْدٌ وَبَکْرٌ وَخَالِدٌ مَاھُمْ ؟ تو جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے، اور اگر امور متعددہ مختلفۃ الحقائق ہوں تو جواب میں جنس واقع ہوگی۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ وَالْغَنَمُ مَاھُمْ ؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَمِنْ ھٰھُنَا یُقْتَرَحُ عَدَمُ اِمْکَانِ جِنْسٍ فِیْ مَرْتَبَۃٍ وَاحِدَۃٍ لِمَاھِیَّۃٍ وَاحِدَۃٍ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ ایک ہی ماہیت کے لیے ایک ہی درجہ کی دو جنسیں ناممکن ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ ھٰھُنَا الخ: سے غرض مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنی سابقہ عبارت سے ایک مسئلہ کا استنباط کرنا ہے۔

جب جنس نام ہے تمام مشترک کا جو مَاھُوَ کے جواب میں واقع ہو تو اس سے ثابت یہ ہوا کہ ایک نوع کے لیے ایک ہی درجہ کی دو جنسیں (''ایسی دو جنسیں کہ جن میں نوع اور جنس ہونے کا تعلق نہ ہو بلکہ وہ دونوں دو مستقل جنسیں ہوں اور دونوں میں ترادف نہ ہو'' حالانکہ اجناس میں جنس و نوع والا تعلق ہوا کرتا ہے) نہیں ہوسکتیں خواہ قریب ہوں یا بعید کیونکہ ماھو کے ذریعے شے کی تمام حقیقت مشترکہ کو معلوم کیا جاتا ہے پس اگر مَاھُوَ کے جواب میں دو جنسوں میں سے ایک جنس واقع ہوئی تو وہی تمام حقیقت مشترکہ ہوگی، اور وہی جنس ہوگی دوسری کو جنس کہنا درست نہیں، اور اگر دونوں جنسیں جواب میں واقع ہوئیں تو دونوں مل کر جنس واحد ہوں گی ان کو دو کہنا درست نہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

ماہیت نوعیہ کا بیان

﴿عبارت﴾:

اَلثَّانِیْ وُجُوْدُ الْجِنْسِ ھُوَ وُجُوْدُ النَّوْعِ ذِھْنًا وَخَارِجًا فَھُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَیْہِ فِیْھِمَا وَمَنْشَاءُ ذَالِکَ اَنَّ الْجِنْسَ لَیْسَ لَہٗ تَحَصُّلٌ قَبْلَ النَّوْعِ وَاِنْ کَانَتِ الْقَبْلِیَّۃُ لَا بِالزَّمَانِ

﴿ترجمہ﴾:

دوسری بحث یہ ہے کہ جنس کا وجود ذہنی اور وجودِ خارجی بعینہٖ نوع کا وجودِ ذہنی وخارجی ہے، لہٰذا جنس! نوع پر ذہن اور خارج دونوں میں محمول ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ جنس کو نوع سے قبل کوئی تحصل حاصل نہیں ہے خواہ ذاتی ہو یا زمانی۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ: کہ ماہیت نوعیہ بسیط ہے یا مرکب؟

ماہیت نوعیہ (انسان! نوع ہے اور حیوان ناطق ماہیت نوعیہ ہے) بسیط ہے یا مرکب ہے؟

اس بارے میں کل تین مذہب ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ماہیت نوعیہ بسیط ہے یعنی اس میں جنس اور فصل درحقیقت پائے نہیں جاتے بلکہ ان کا اس (ماہیت نوعیہ) سے انتزاع ہوتا ہے یعنی ماہیت نوعیہ کو دیکھ کر جنس اور فصل کا علم حاصل ہوتا ہے اس طرح کہ ماہیت نوعیہ میں ایک طرح کا ابہام ہوتا ہے مثلاً انسان کا مصداق کونسا انسان ہوگا؟ تو اس ابہام سے جنس کا انتزاع ہوتا ہے کیونکہ جنس بھی ابہام پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ماہیت نوعیہ میں ایک طرح کا تعین بھی ہوتا ہے جس سے فصل کا انتزاع ہوتا ہے کیونکہ فصل بھی تعین پر مشتمل ہوتی ہے۔

❁ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ماہیت نوعیہ مرکب ہے، پھر ان ائمہ کرام کا آپس میں اختلاف ہوا کہ مرکب کے ضمن میں پائی جانے والی ترکیب! انضمامی ہے یا اتحادی ہے؟

2: بعض ائمہ نے کہا ہے کہ وہ انضمامی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مُنْضَم (جس کو ملایا گیا) اور مُنْضَم اِلَیْہ (جس کے ساتھ ملایا گیا) پہلے علیحدہ پائے گئے، پھر بعد میں ان کا انضمام ہوا۔

3: بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ترکیب اتحادی ہے یعنی ان دونوں (مثلاً حیوان اور ناطق) میں سے ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاتا، پس جب جنس کا فصل کے ساتھ اور فصل کا جنس کے ساتھ اتحاد ہے تو اس اتحاد کے نتیجے میں حاصل ہونے والی نوع کا بھی ان (جنس وفصل) سے اتحاد ہوا، جس سے ثابت یہ ہوا کہ جنس اور نوع کا باہمی ذہناً اور خارجاً اتحاد ہے، یہی نظریہ (جنس اور نوع کا باہمی ذہناً اور خارجاً اتحاد ہے) بوعلی سینا کا ہے اور اسی کو ہی مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنایا ہے۔

❁ مصنف علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ نظریہ (جنس اور نوع کا باہمی ذہناً اور خارجاً اتحاد ہے) پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، جسے مع جواب ملاحظہ فرمائیں۔

﴿اعتراض﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا ہے کہ جنس کا نوع کے ساتھ اتحاد ہے یعنی جنس نوع کے بغیر نہیں پائی جاتی، نہ تو ذہن میں اور نہ ہی خارج میں حالانکہ جنس جزء ہے نوع کی، اور نوع کل ہے، اور جزء کل کے بغیر پایا جاتا ہے۔

﴿جواب﴾:

یقیناً جزء کل کے بغیر بھی پائی جاتی ہے لیکن یہاں جو ہم نے کہا ہے کہ جنس اور نوع کا اتحاد ہے اس جنس سے مراد وہ جنس نہیں جو نوع کا جزء ہوتی ہے، اور نوع کے بغیر بھی پائی جاتی ہے بلکہ وہ جنس ہے جو فصل کے ساتھ مقترن ہوتی ہے، اور نوع کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔

فَهُوَ مَحْمُوْلٌ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اپنے مذکورہ موقف (جنس اور نوع کا باہمی ذہناً اور خارجاً اتحاد ہے) پر دلیل اول بیان کرنی ہے کہ جنس کا نوع سے اتحاد ہے تبھی تو جنس! نوع پر محمول ہوتی ہے یعنی اَلْاِنْسَانُ مَحْمُوْلٌ کہا جاتا ہے کیونکہ حمل کے لیے اتحاد ضروری ہوتا ہے۔

وَمَنْشَاءُ ذَالِكَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اپنے مذکورہ موقف (جنس اور نوع کا باہمی ذہناً اور خارجاً اتحاد ہے) پر دلیل ثانی بیان کرنی ہے کہ جنس کو نوع پر نہ تو تقدم ذاتی حاصل ہے اور نہ ہی تقدم زمانی حاصل ہے، کیونکہ اگر تقدم ذاتی حاصل ہوتا تو جنس! نوع کی جزء ہوتی، پس اس بناء پر جنس کو نوع پر محمول کرنا درست نہ ہوتا ورنہ جزء کا کل پر حمل لازم آتا جو کہ درست نہیں۔ اور اگر تقدم زمانی حاصل ہوتا تو پھر بھی جنس کا نوع پر حمل کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ حمل کے لیے اتحاد بالزمان ضروری ہے جو کہ ایسی صورت میں مفقود ہوتا، پس ثابت ہوا جنس و نوع میں اتحاد ہے۔

﴿عبارت﴾:

فَاِنَّ اللَّوْنَ مَثَلًا اِذَا خَطَرْنَاهُ بِالْبَالِ فَلَایَقْنَعُ الْقَلْبُ بِتَحَصُّلِ شَیْءٍ مُّتَقَرِّرٍ بِالْفِعْلِ بَلْ یُطْلَبُ فِیْ مَعْنَی اللَّوْنِ زِیَادَةً حَتّٰی یَتَقَرَّرَ بِالْفِعْلِ وَاَمَّا طَبِیْعَةُ النَّوْعِ فَلَیْسَ یُطْلَبُ فِیْهَا تَحَصُّلُ مَعْنَاهُ بَلْ تَحَصُّلُ الْاِشَارَةِ

﴿ترجمہ﴾:

کیونکہ مثلاً جب ہم اپنے دل میں رنگ کا تصور کرتے ہیں تو دل اس پر مطمئن نہیں ہوتا کہ کوئی بالفعل ثابت شدہ چیز

حاصل ہوگئی ہے بلکہ وہ رنگ کے مفہوم میں زیادتی کا طالب رہتا ہے، اور یہ طلب اس وقت تک رہتی ہے جب تک وہ (رنگ) بالفعل ثابت نہ ہو جائے، بہرحال طبیعت نوع اتو اس میں اس کی ماہیت کا تحصل مطلوب نہیں ہوتا بلکہ اشارہ (حسیہ) کو قبول کرنے کا تحصل مقصود ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾: فَاِنَّ اللَّوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جنس اپنے وجود میں نوع کی محتاج ہوتی ہے کہ نوع کے وجود کے بغیر جنس کا وجود نہیں ہوسکتا؟

﴿جواب﴾:

جنس ایک امر مبہم ہے جب تک اس کے ساتھ کسی فصل کا انضمام نہ کیا جائے تو قلب کو بجائے اطمئنان کے اضطراب رہتا ہے جیسے رنگ ایک جنس امر مبہم ہے، جب تک اس کے ساتھ کسی فصل (مثلاً اسود، ابیض وغیرہ) کو نہ ملایا جائے دل مضطرب رہتا ہے جونہی فصل کا اس کے ساتھ انضمام ہوتا ہے تو جنس نوع بن جاتی ہے اور درجہ ابہام سے نکل کر درجہ تشخص میں چلی جاتی ہے۔

وَاَمَّا طَبِيْعَةُ النَّوْعِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

جنس کی طرح ابہام تو نوع میں بھی ہوتا ہے کہ جب تک اس کا تشخص نہ ہو جائے دل بے چین رہتا ہے مثلاً جب انسان کا تصور کیا جائے جو کہ ایک نوع ہے تو دل کو تسکین حاصل نہیں ہوتی، پھر جب انسان معین و مشخص ہو جائے کہ وہ زید ہے یا بکر ہے یا خالد، تو دل کو تسکین ہوتی ہے الغرض! جنس و نوع میں کوئی فرق نہ ہوا۔

﴿جواب﴾:

جنس میں اتنا گہرا ابہام ہے کہ اس کی حقیقت ہی معلوم نہیں ہوسکتی، تو یہ اپنی حقیقت کے تحصل کے لیے نوع کی محتاج ہوتی ہے جبکہ نوع اپنی حقیقت کے تحصل کے لیے تشخص کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ نوع تشخص کی محتاج صرف اسی لیے ہوتی ہے کہ وہ اشارہ حسیہ کا مشارٌ الیہ بن سکے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے؟

﴿عبارت﴾:

اَلثَّالِثُ مَا الْفَرْقُ بَیْنَ الْجِنْسِ وَالْمَادَّةِ فَاِنَّهٗ یُقَالُ لِلْجِسْمِ مَثَلًا اِنَّهٗ جِنْسٌ لِلْاِنْسَانِ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ وَاِنَّهٗ مَادَّةٌ لَهٗ فَهُوَ مُسْتَحِیْلُ الْحَمْلِ عَلَیْهِ فَنَقُوْلُ اَلْجِسْمُ الْمَاْخُوْذُ بِشَرْطِ عَدَمِ الزِّیَادَةِ مَادَّةٌ وَالْمَاْخُوْذُ بِشَرْطِ الزِّیَادَةِ نَوْعٌ

﴿ترجمہ﴾: تیسری بحث یہ ہے کہ جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے؟ کیونکہ مثال کے طور پر جسم کے لیے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ انسان کی جنس ہے، اور انسان پر محمول ہوتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ انسان کا مادہ ہے پس اس بناء پر اس کا حمل انسان پر محال ہے، پس ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جسم جو عدم زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے وہ مادہ ہے اور جو زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے وہ نوع ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّالِثُ مَا الْفَرْق الخ :سے غرض علیہ الرحمۃ تیسری تحقیق کو بیان کرنا ہے جو کہ ایک سوال اور جواب پر مشتمل ہے۔ یاد رہے عبارت میں زِیَادَت سے مراد فصل ہے۔

﴿سوال﴾:

جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے؟

❁ یاد رہے کہ یہ سوال کرنے کی نوبت اس لیے آئی کیونکہ ان دونوں میں فرق پایا جاتا ہے اس طرح کہ اگر ایک شے کو جنس قرار دیا جائے تو اسے محمول بنانا درست ہوتا ہے اور اگر اسے مادہ مان لیا جائے تو اسے محمول بنانا درست نہیں ہوتا مثلاً الانسان جسم میں جسم کا محمول ہونا درست تب ہے جب جسم کو جنس مانا جائے اور اگر جسم کو انسان کا مادہ قرار دیا جائے تو پھر جسم کا انسان پر محمول ہونا درست نہیں کیونکہ پھر جزء کا کل پر محمول ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

﴿جواب﴾:

یہ بات ماقبل میں معلوم ہو چکی ہے کہ ہر شے کے تین درجے ہوتے ہیں۔

1: ﴿بشرط شے﴾:

کسی چیز کا اعتبار اس طرح ہو کہ اس میں کسی شرط کے ہونے کا لحاظ کیا جائے۔ جیسے جسم میں یہ اعتبار ! کہ وہ فصل کے ساتھ مقترن ہو۔

2: ﴿بشرط لا شے﴾:

کسی چیز کا اعتبار اس طرح ہو کہ اس میں کسی شرط کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے۔ جیسے جسم میں یہ اعتبار! کہ وہ فصل کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

3: ﴿لا بشرط شے﴾:

کسی چیز کا اعتبار اس طرح ہو کہ اس میں کسی شرط کے ہونے یا نہ ہونے کا بالکل لحاظ ہی نہ ہو جیسے جسم میں یہ اعتبار! کہ اس کے ساتھ فصل کے مقترن ہونے یا نہ ہونے کی بالکل شرط ہی نہ ہو۔

❁ پس اگر جسم! بشرط شے کے درجے میں ہو یعنی اس کے ساتھ فصل کا اقتران مانا جائے تو جسم نوع ہوگا، اور اگر جسم! بشرط لا شے کے درجے میں ہو یعنی اس کے ساتھ فصل کا اقتران نہ مانا جائے تو جسم مادہ ہوگا اور اگر جسم! لا بشرط شے کے درجے میں ہو یعنی اس کے ساتھ فصل کے مقترن ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ ہو تو جسم جنس ہوگا۔

❁ الغرض! مذکورہ سوال کا جواب یہ ہوا کہ مادہ اس ماہیت کا نام ہے جس میں عدم زیادت کی شرط ملحوظ ہو، اور نوع اس ماہیت کا نام ہے جس میں زیادت کی شرط ملحوظ ہو، اور جنس وہ ماہیت ہے جس میں کچھ بھی ملحوظ نہ ہو نہ زیادت کی شرط اور نہ ہی عدم زیادت کی شرط۔

﴿عبارت﴾:

وَالْمَاخُوْذُ لَا بِشَرْطِ شَيْئٍ بَلْ كَيْفَ كَانَ وَلَوْمَعَ أَلْفِ مَعَانٍ مُقَوِّمٍ دَاخِلٍ فِيْ جُمْلَةِ تَحَصُّلِ مَعْنَاهُ فَهُوَ جِنْسٌ فَهُوَ مَجْهُوْلٌ بَعْدُ لَا يُدْرٰى أَنَّهُ عَلٰى أَيِّ صُوْرَةٍ وَمَحْمُوْلٌ عَلٰى كُلِّ مُجْتَمِعٍ مِنْ مَادَةٍ وَصُوْرَةٍ وَاحِدَةً كَانَتْ أَوْ أَلْفًا

﴿ترجمہ﴾:

اور جو جسم! بلا شرط ملحوظ ہے وہ جنس ہے خواہ وہ ہزاروں ایسے معانی کے ساتھ ہو جو اس کے لیے مقوم ہوں اور اس کی حقیقت کے تحصل کی فہرست میں داخل ہوں، پس وہ جنس ہے، لہٰذا یہ جسم جب تک اس حال میں ہے نامعلوم ہے اس کے بارے میں یہ نہیں معلوم کیا جا سکتا کہ وہ کونسی صورت پر ہے اور وہ مادہ اور صورت کے ہر مجموعہ پر محمول ہوگا خواہ صورت ایک ہو یا ہزاروں ہوں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَاخُوْذُ لَا بِشَرْطِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ جنس کی توضیح کرنی ہے۔

کہ اگر جسم کسی شرط کے ساتھ ملحوظ نہ ہو بلکہ عام ہو وہ اگر چہ ایک ہزار ایسے معانی پر مشتمل ہو جو اسے قوام دینے والے ہوں اور اس کے معنیٰ کے تحصل کی فہرست میں داخل ہو تب بھی وہ جنس ہی رہے گی نوع یا مادہ نہیں ہو گا۔ جیسے حیوان امعانی کثیرہ پر مشتمل ہے جو اسے قوام دینے والے ہیں مثلاً حساس، متحرک بالارادہ ہونا، جوہر ہونا، نامی ہونا، جسم ہونا وغیرہ حیوان اان تمام معانی پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی جنس ہی ہے نوع یا کسی اور ماہیت میں اس کا انتقال نہیں ہوا۔

فَهُوَ مَجْهُوْلٌ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بتلانا ہے کہ جنس اگر معانی کثیرہ پر ہی مشتمل ہو اور اس کے لیے کوئی شرط (مثلاً فصل) ملحوظ نہ ہو تو وہ جنس اس قدر مجہول اور نامعلوم ہو گی کہ یہ پتہ ہی نہیں چلیگا کہ وہ جنس کس صفت پر مشتمل ہے مثلاً حیوان ایک جنس ہے یہ معانی کثیرہ پر مشتمل ہے مثلاً حساس ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، نامی ہونا، جوہر ہونا، جسم ہونا وغیرہ لیکن پھر بھی یہ جنس اس قدر مجہول اور نامعلوم ہے کہ اس کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے مراد ہاتھی ہے یا اس سے مراد چیونٹی ہے۔

وَمَحْمُوْلٌ عَلٰی کُلٍّ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب جنس کسی شرط کے ساتھ ملحوظ نہیں ہو گی تو وہ مادہ اور صورت جسمیہ کے ہر مجموعے پر محمول ہو گی خواہ صورت جسمیہ (مثلاً ناطق جب بشرط لاشئے کے درجے میں ہو یعنی اس میں یہ اعتبار ہو کہ وہ جنس کے لیے مُحصِّل نہ ہو) ایک ہو یا ہزاروں ہوں، یعنی جب جنس مثلاً جسم لابشرط شے کے درجے میں ہو گا تو یہ (جسم) اس نوع پر محمول ہو گا جو مادہ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے خواہ صورت جسمیہ ایک ہو یا متعدد، مثلاً کہیں اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ ۔ اور یہ جنس !مثلاً جسم !نوع پر محمول اس لیے ہو گا کیونکہ اگر اس جسم میں فصل کے ہونے کی قید نہیں ہے تو نہ ہونے کی قید بھی تو نہیں ہے۔

ہیولٰی اور صورتِ جسمیہ:

ہر جسم دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے اور وہ دونوں جزئیں جوہر ہوتی ہیں، جن میں سے ایک نے دوسری میں حلول کیا ہوا ہوتا ہے پس محل کو ہیولٰی اور مادہ کہتے ہیں۔ اور حال یعنی حلول کرنے والی جزء کو صورت جسمیہ کہتے ہیں۔

مرکبات و بسائط کی جنس و مادہ میں یگانگت ہے

﴿عبارت﴾:

وَهٰذَا عَامٌّ فِيْمَا ذَاتُهٗ مُرَكَّبٌ وَمَا ذَاتُهٗ بَسِيْطٌ لٰكِنْ فِي الْمُرَكَّبِ تَحْصِيْلُ مَعْنَى الْجِنْسِ عَسِيْرٌ دَقِيْقٌ وَفِي الْبَسِيْطِ تَنْقِيْحُ الْمَادَّةِ مُتَعَسِّرٌ وَمُشْكِلٌ فَاِنَّ اِبْهَامَ الْمُتَعَيَّنِ وَتَعْيِيْنَ الْمُبْهَمِ اَمْرٌ عَظِيْمٌ

﴿ترجمہ﴾:

اور یہ اعتباری فرق شامل ہے اسے بھی جس کی ذات مرکب ہے اور اسے بھی جس کی ذات بسیط ہے، لیکن مرکب میں جنس کے معنیٰ کو اجاگر کرنا دشوار اور دقیق ہے اور بسیط میں مادہ کی تحصیل دشوار اور مشکل ہے کیونکہ متعین کو مبہم بنانا اور مبہم کو معین کرنا بڑا کام ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت میں ھٰذَا اسم اشارہ کا مشارٌ الیہ "فرق اعتباری" ہے۔ یعنی جنس اور مادہ درحقیقت ایک ہی شے ہیں لیکن ان میں اعتباری فرق ہے کہ ایک ہی ماہیت مثلاً جسم! جب لابشرطِ شے کے درجے میں ہو تو جنس ہے اور اگر وہی بشرطِ لاشے کے درجے میں ہو تو مادہ ہے۔

وَهٰذَا عَامٌ فِيْمَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بتانا ہے کہ جنس اور مادہ میں بیان کردہ مذکورہ فرق مرکب کی جنس اور مادہ میں بھی پایا جاتا ہے اور بسیط کی جنس اور مادہ میں بھی پایا جاتا ہے، یعنی

جس طرح مرکب کی جنس! لابشرطِ شے کے درجے میں ہوتی ہے اور مادہ! بشرطِ شے کے درجے میں ہوتا ہے اسی طرح بسیط کی جنس! بھی لابشرطِ شے کے درجے میں ہوتی ہے اور بسیط کا مادہ! بھی بشرطِ لاشے کے درجے میں ہوتا ہے۔

لٰكِنْ فِي الْمُرَكَّبِ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب مرکبات اور بسائط کی جنس و مادہ میں یگانگت و وحدت ہے "یعنی مرکب کی جنس بھی لابشرطِ شے کے درجے میں ہوتی ہے اور بسیط کی جنس بھی لابشرطِ شے کے درجے میں ہوتی ہے، اسی طرح مرکب کا مادہ بھی بشرطِ لاشے کے درجے میں ہوتا ہے اور بسیط کا مادہ بھی بشرطِ لاشے کے درجے میں ہوتا ہے" تو پھر مرکبات اور بسائط میں یگانگت و وحدت ہوگی حالانکہ ان میں وحدت و یگانگت نہیں ہونی چاہیئے۔

﴿جواب﴾:

مرکبات اور بسائط کی جنس و مادہ میں یگانگت و وحدت کے باوجود بھی مرکب اور بسیط میں فرق ہے، اور وہ یہ ہے کہ مرکب میں جنس کے مفہوم کو اجاگر کرنا اور اس کی حقیقت کو بے نقاب کرنا مشکل کام ہے اور بسیط میں مادہ کی تنقیح کرنا مشکل ہے۔

۞ **فَإِنَّ إِبْهَامَ الْمُتَعَيَّنِ الخ:** سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾:

مرکب میں جنس کے مفہوم کو اجاگر کرنا اور اس کی حقیقت کو بے نقاب کرنا اور بسیط میں مادہ کی تنقیح کرنا مشکل کام کیسے ہے؟

﴿جواب﴾:

اس لیے کہ پہلی صورت (مرکب میں جنس کے مفہوم کو اجاگر کرنا اور اس کی حقیقت کو بے نقاب کرنا) میں متعین کو مبہم بنانا پڑتا ہے کیونکہ مرکب میں مادہ اور صورت جسمیہ متعین ہوتے ہیں پھر اسی مادہ کو جنس اسی وقت ہی کہہ سکتے ہیں جب اس مادہ کو مبہم کر دیں۔ اور دوسری صورت (بسیط میں مادہ کی تنقیح کرنا) میں مبہم کو متعین کرنا پڑتا ہے کیونکہ بسیط میں مادہ اور صورت جسمیہ تو ہوتے ہیں لیکن مادہ وہاں مبہم ہوتا ہے جو کہ جنس کہلاتا ہے، اب اسے متعین کیا جائے گا تو مادہ کہلائے گا۔

❁ اور یہ دونوں کام (متعین کو مبہم بنانا اور مبہم کو متعین کرنا) مشکل ہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

فصل اور صورتِ جسمیہ کے مابین فرق

﴿عبارت﴾:

وَهٰذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَصْلِ وَالصُّوْرَةِ وَمِنْ هٰهُنَا تَسْمَعُهُمْ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ الْجِنْسَ مَأْخُوْذٌ مِنَ الْمَادَّةِ وَالْفَصْلَ مَأْخُوْذٌ مِنَ الصُّوْرَةِ.

﴿ترجمہ﴾:

اور یہی فرق فصل اور صورت جسمیہ کے درمیان بھی ہے، اسی وجہ سے تم مناطقہ کو کہتے ہوئے سنو گے کہ جنس! مادہ سے ماخوذ ہے اور فصل! صورت جسمیہ سے ماخوذ ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا هُوَ الْفَرْقُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل اور صورت جسمیہ کے مابین فرق بیان کرنا ہے۔ یاد رہے یہاں بھی **هٰذَا** اسم اشارہ کا مشار الیہ "فرق اعتباری" ہے۔

❁ علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح جنس اور مادہ درحقیقت ایک شے ہیں ان میں فرق اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت جسمیہ بھی درحقیقت ایک ہی شے ہیں ان میں بھی فرق اعتباری ہے۔

❁ مثلاً ناطق! جب بشرط لا شے کے درجے میں ہو یعنی اس میں یہ اعتبار ہو کہ وہ جنس کے لیے مُحَصِّل نہ ہو تو وہ ناطق! صورت جسمیہ ہوگا اور انسان کے لیے جزء خارجی ہوگا پس اس بناء پر وہ انسان پر محمول نہیں ہو سکتا یعنی **اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ** نہیں ورنہ جزء (صورت جسمیہ) کا کل (مادہ اور صورت جسمیہ) پر حمل لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

❁ اور جب ناطق! لا بشرط شے کے درجے میں ہو یعنی اس میں یہ اعتبار نہ ہو کہ وہ جنس کے لیے مُحَصِّل ہے!

غیر مُحصَّل ہے تو یہ ناطق !فصل ہوگا اور انسان پر محمول ہوگا یعنی ایسی صورت میں اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ کہنا صحیح ہوگا۔

❁ لیکن جب ناطق !بشرط شے کے درجے میں ہو یعنی اس میں یہ اعتبار ہو کہ وہ جنس کے لیے مُحَصِّل ہے تو ایسی صورت میں ناطق !نوع ہوگا اور انسان پر محمول بھی ہوگا۔

وَمِنْ هٰهُنَا تَسْمَعُهُمْ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ کلام کا نتیجہ اور ثمر بیان کرنا ہے۔

یاد رکھ لیں! مذکورہ کلام سے ہمیں دو باتیں معلوم ہوئیں ہیں۔

1: اجزائے خارجیہ اور اجزائے ذہنیہ کے مابین اتحاد ہے۔

رہی یہ بات کہ یہ اتحاد کیسے ثابت ہوا ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ ماقبل وَهٰذَا عَامٌ فِيْمَا الخ میں سے معلوم ہوا تھا کہ جنس اور مادہ درحقیقت ایک شے ہیں ان میں صرف اعتباری فرق ہے اور وَهٰذَا هُوَ الْفَرْق سے یہ معلوم ہوا تھا کہ فصل اور صورتِ جسمیہ بھی درحقیقت ایک ہی شے ہیں ان میں بھی اعتباری فرق ہے۔ان اشیائے اربعہ (جنس و مادہ اور فصل وصورت) میں سے جنس وفصل اجزائے ذہنیہ ہیں اور اور مادہ وصورتِ جسمیہ اجزائے خارجیہ ہیں تو جب جنس اور مادہ میں اتحاد ہے اور اسی طرح فصل اور صورتِ جسمیہ میں اتحاد ہے تو پھر لازماً جنس وفصل اور مادہ وصورتِ جسمیہ میں بھی اتحاد ہی ہوگا۔

2: اجزائے خارجیہ میں جس جزء کو مادہ کہتے ہیں اسی جزء کو اجزائے ذہنیہ میں جنس کہتے ہیں اور جس جزء کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں اسی جزء کو اجزائے ذہنیہ میں فصل سے تعبیر کرتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ ماقبل میں چونکہ مادہ اور جنس میں اتحاد ثابت کیا گیا ہے اور اسی طرح فصل اور صورتِ جسمیہ میں اتحاد ثابت کیا گیا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس کا نام خارجاً مادہ ہے اس کا نام ذہناً جنس ہے اور جس کا نام خارجاً صورتِ جسمیہ ہے اسی کا نام ذہناً فصل ہے۔

❁ پس اجزائے خارجیہ اور اجزائے ذہنیہ کے اتحاد کی بناء پر ہی اجزائے ذہنیہ کا اجزائے خارجیہ سے ہی انتزاع و استنباط ہوتا ہے اور اسی لیے مناطقہ کہتے ہیں کہ جنس (جزء ذہنی) مادہ (جزء خارجی) سے ماخوذ و مستنبط ہے اور فصل (جزء ذہنی) صورتِ جسمیہ (صورتِ خارجی) سے ماخوذ و مستنبط ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

کلی کا کلیاتِ خمسہ کے لیے جنس ہونا

❁عبارت❁:

وَالرَّابِعُ قَالُوْا اِنَّ الْكُلِّيَّ جِنْسُ الْخَمْسَةِ فَهُوَ اَعَمُّ وَاَخَصُّ مِنَ الْجِنْسِ مَعًا وَحَلُّهٗ اَنَّ كُلِّيَّةَ الْجِنْسِ بِاعْتِبَارِ الذَّاتِ وَجِنْسِيَّةَ الْكُلِّيِّ بِاعْتِبَارِ الْعَرَضِ وَاِعْتِبَارُ الذَّاتِ غَيْرُ اِعْتِبَارِ الْعَرَضِ

وَيَتَفَاوَتُ الْاِعْتِبَارُ بِتَفَاوُتِ الْاَحْكَامِ

﴿ترجمہ﴾:

اور چوتھی بحث یہ ہے کہ مناطقہ کہتے ہیں کہ کہ کلی پانچوں کلیوں کی جنس ہے، لہٰذا کلی ایک وقت جنس کے مقابلے میں عام ہوئی اور خاص بھی ہوئی اس کا حل یہ ہے کہ جنس کا کلی ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور کلی کا جنس ہونا عرض کے اعتبار سے ہے اور ذات کا اعتبار عرض کے اعتبار کا غیر ہے اور اعتبار سے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالرَّابِعُ قَالُوْا اِنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ چوتھی تحقیق پیش کرنی ہے جو کہ ایک اعتراض وجواب پر مشتمل ہے، قبل از اعتراض تین باتیں بطورِ تمہید جاننا ضروری ہیں۔

1: جنس ! ذی جنس کی بنسبت عام ہوتی ہے اور جنس ! ذی جنس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے۔ جیسے حیوان ! جنس ہے اور انسان ذی جنس ہے اور حیوان ! انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

2: فرد ! ذی فرد کی بنسبت خاص ہوتا ہے اور فرد ! ذی فرد کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا۔ جیسے زید ! فرد ہے اور انسان ذی فرد ہے اور زید ! انسان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

3: ایک شے کا اعم ہونا اور اخص ہونا اجتماعِ نقیضین ہے جو کہ باطل ہے۔

﴿اعتراض﴾:

مناطقہ کہتے ہیں کہ کلی ! کلیاتِ خمسہ کے لیے جنس ہے اور جنس ! ذی جنس ! کی بنسبت عام ہوتی ہے لہٰذا کلی عام ہوگی اور پھر جب مناطقہ جنس کی تعریف کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ الخ یعنی جنس کا کلی پر اطلاق ہوتا ہے تو کلی ! جنس کا فرد بن گئی اور فرد ذی فرد کی بنست خاص ہوتا ہے، لہٰذا کلی خاص ہوگی، تو ایک ہی شے عام ہوئی اور پھر وہی شے خاص ہوئی، جبکہ ایک شے کا عام ہونا اور خاص ہونا اجتماعِ نقیضین ہے جو کہ باطل ہے۔

❁ قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

کہ ایک شے کا اعم واخص ہونا ایک اعتبار سے ہو تو اجتماعِ نقیضین ہے لیکن ایک شے کا اعم ہونا اور اعتبار سے ہو اور اخص ہونا اور اعتبار سے ہو تو پھر اجتماعِ نقیضین لازم نہیں آتا۔

﴿جواب﴾:

کلی کا عام ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور خاص ہونا عرض کے اعتبار سے ہے کیونکہ کلی جب کلیاتِ خمسہ کے لیے جنس ہوگی تو کلی ! جنس کی حقیقت میں داخل ہوگی اور جو حقیقت میں داخل ہو وہ ذاتی ہوتی ہے تو کلی کا عام ہونا ذات کے اعتبار

سے ہوااور کلی کا خاص ہونا عرض کے اعتبار سے ہے کیونکہ جب جنس! کا اطلاق کلی پر ہوگا (جب جنس کی تعریف کریں گے) تو کلی جنس کا فرد ہوگی اور فرد! ذی فرد کی بنسبت خاص ہوتا ہے اور ذی فرد کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا لہٰذا اس اعتبار سے کلی! جنس کی بنسبت خاص ہوگی اور جنس کی حقیقت میں داخل نہیں ہوگی بلکہ کلی ہونا جنس کو عارض ہوگا۔ الغرض کلی کا عام ہونا اور اعتبار سے ہے اور خاص ہونا اور اعتبار سے ہے لہٰذا اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا کیونکہ اعتبار کے تفاوت سے احکام بدل جاتے ہیں۔

﴿عبارت﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا تَبَيَّنَ جَوَابُ مَاقِيْلَ اِنَّ الْكُلِّيَّ فَرْدٌ مِنْ نَفْسِهٖ فَهُوَ غَيْرُهٗ وَسَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهٖ مُحَالٌ نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ حَقِيْقَةُ الشَّيْءِ عَيْنًا لَهٗ وَخَارِجًا عَنْهُ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِاعْتِبَارَيْنِ فَلَامَحْذُوْرَ فِيْهِ وَمِنْ ثَمَّ قِيْلَ لَوْلَا الْاِعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ

﴿ترجمہ﴾:

اور یہیں سے اس اشکال کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کیا گیا ہے کہ کلی اپنی ذات کا ایک فرد ہے اور جب فرد ہے تو غیر ہے اور شے کا اپنی ذات سے سلب محال ہے۔ ہاں! یہ اشکال ضرور لازم آئے گا کہ شے کی حقیقت اس کا عین بھی ہو اور اس سے خارج بھی ہو، لیکن چونکہ یہ لزوم دو مختلف اعتباروں سے ہے اسی لیے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اسی وجہ سے تو کہا گیا ہے کہ اگر اعتبارات نہ ہوتے تو فلسفہ باطل ہو جاتا۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا يَتَبَيَّنُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

❁ قبل از اعتراض دو باتیں بطورِ تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

1: فرد! ذی فرد کا غیر ہوتا ہے اور غیر کا سلب بھی جائز ہے۔

2: سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهٖ یعنی شے کی! شے کی ذات سے نفی کرنا درست نہیں لیکن شے کی! شے کے غیر سے نفی کرنا درست ہے۔

﴿اعتراض﴾:

کلی اپنی ذات کا فرد ہے کیونکہ کلی کا اطلاق جس طرح حیوان وانسان وغیرہ پر ہوتا ہے اسی طرح خود لفظ کلی پر بھی ہوتا ہے، اور فرد! ذی فرد کا غیر ہوتا ہے اور غیر کی نفی کرنا بھی درست ہے لہٰذا کلی کی کلی سے نفی کرنا بھی درست ہے حالانکہ یہ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهٖ ہے جو کہ باطل ہے۔

﴿جواب﴾:

یہاں پر دو باتیں ہیں۔(۱) کلی کا کلی پر اطلاق۔ (۲) کلی کا کلی کی جزء ہونا۔

۞ کلی کا کلی پر اطلاق ذات کے اعتبار سے ہے یعنی کلی ا کلی کی ذات میں داخل ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے کلی کا کلی سے سلب درست نہیں کیونکہ اس سے سَلْبُ الشَّیْءِ عَنْ نَفْسِہ لازم آئیگا، لیکن کلی کا کلی کی جزء ہونا عرض کے اعتبار سے ہے یعنی اس صورت میں کلی ا کلی کی ذات میں داخل نہیں ہوتی اور اس اعتبار سے کلی کا کلی سے سلب درست ہے کیونکہ اس صورت میں سَلْبُ الشَّیْءِ عَنْ غَیْرِہٖ لازم آئیگا جو کہ درست ہے۔

۞ نَعَمْ یَلْزَمُ اَنْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ کلی کا کلی پر اطلاق ہونے کی صورت میں کلی ا کلی کی ذات میں داخل ہو جائے گی اور کلی کا کلی گی جزء ہو نے کی صورت میں کلی ا کلی کی حقیقت میں داخل نہیں ہوگی تو ایک ہی شے کا حقیقت میں داخل ہونا اور حقیقت سے خارج ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے۔

﴿جواب﴾:

کلی کا کلی کی حقیقت میں داخل ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور کلی کا کلی کی حقیقت سے خارج ہونا عرض کے اعتبار سے ہے تو جب اعتبار مختلف ہوں تو ایک ہی شے کا حقیقت میں داخل ہونا اور حقیقت سے خارج ہونا محال نہیں ہے۔

وَمِنْ ثَمَّ قِیْلَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ہم ان اعتبارات کو نہیں مانتے، آپ ہم سے اعتبارات کے بغیر بات کریں۔

﴿جواب﴾:

جناب عالی! اعتبارات کی نفی نہ کرنا، کیونکہ اگر اعتبارات نہ ہوتے تو عِلم حِکمۃ جس کی ایک جزء علم منطق ہے وہ باطل ہی ہو جاتا۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

جنس موجود ہے یا معدوم؟

﴿عبارت﴾:

وَالْخَامِسُ قِيْلَ اِنَّ الْكُلِّيَّ اِنْ كَانَ مَوْجُوْدًا فَهُوَ مُشَخَّصٌ فَكَيْفَ مَقُوْلِيَّتُهٗ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَاِلَّا فَكَيْفَ يَكُوْنُ مُقَوِّمًا لِلْجُزْئِيَّاتِ الْمَوْجُوْدَةِ وَحَلُّهٗ اَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدٍ مَعْرُوْضُ التَّشَخُّصِ مُسَلَّمٌ

﴿ترجمہ﴾: اور پانچویں بحث یہ ہے کہ ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ کلی اگر موجود ہے تو مشخص ہے تو پھر اس کا کثیرین پر صادق آنا کیسے درست ہوگا؟ ورنہ یعنی اگر معدوم ہے تو جزئیات موجودہ کے لیے مقوم کیسے ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر موجود کو تشخص کا عارض ہونا ہمیں تسلیم ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْخَامِسُ قِيْلَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پانچویں تحقیق کو بیان کرنا ہے جو کہ ایک سوال وجواب پر مشتمل ہے لیکن قبل از سوال وجواب دو باتیں جاننا ضروری ہیں۔

1: ہر موجود معین ومشخص ہوتا ہے اور جو معین ومشخص ہو وہ جزئی ہوتا ہے اور جزئی کا حمل عَلَى الْكَثِيْرِيْن (کثیرین پر بولا جانا) درست نہیں ہوتا۔

2: معدوم شے موجود کی حقیقت وماہیت میں داخل نہیں ہوتی۔

﴿سوال﴾:

جنس موجود ہے یا معدوم ہے؟ دونوں صورتیں ہی باطل ہیں۔ کیونکہ اگر موجود مانیں تو ہر موجود معین ومشخص ہوتا ہے اور جو معین ومشخص ہو وہ جزئی ہوتا ہے اور جزئی کا حمل عَلَى الْكَثِيْرِيْن (کثیرین پر بولا جانا) درست نہیں ہوتا حالانکہ جنس کلی ہے اور کلی کا اطلاق کثیرین پر ہوتا ہے۔

اور اگر آپ کہیں یہ (جنس) معدوم ہے اور معدوم شے موجود کی حقیقت وماہیت میں داخل نہیں ہوا کرتی جبکہ جنس اپنے افراد کی حقیقت وماہیت میں داخل ہوا کرتی ہے۔

۞ قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔ کہ موجود کی دو قسمیں ہیں۔

موجود کی تقسیم:

1: معروض التشخص: 2: مدخول التشخص۔

موجود معروض التشخص: افراد کثیرہ پر بولا جاتا ہے۔ موجود مدخول التشخص: افرادِ کثیرہ پر بولا نہیں جاتا۔

﴿جواب﴾:

ہماری مراد یہ ہے کہ جنس موجود ہے مگر موجود معروض التشخص ہے یعنی تشخص صرف اس کو عارض ہے اس کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے۔

﴿عبارت﴾: وَذَالِكَ دَلِيْلُ التَّقْسِيْمِ وَالْاِشْتِرَاكِ وَدُخُوْلُ التَّشَخُّصِ فِیْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ مَمْنُوْعٌ

﴿ترجمہ﴾: اور یہی کلیہ (ہر موجود کو تشخص عارض ہوتا ہے) کلی کے منقسم ہونے اور مشترک ہونے کی دلیل ہے اور تشخص کا ہر موجود کی ماھیت وحقیقت میں داخل ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔

﴿تشریح﴾:

۞ ذَالِكَ اسم اشارہ کا مشارٌ الیہ جنس کا موجود معروض التشخص ہونا ہے۔

وَذَالِكَ دَلِيْلُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جنس کے ساتھ قیودات کا اتصال! جنس کے تقسیم ہونے اور کئی چیزوں کے درمیان مشترک ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ کسی شے واحد کی تقسیم یا اس کا افرادِ کثیرہ میں اشتراک اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے ساتھ قیودات کا اتصال نہ ہو۔ جیسے کلمہ کے ساتھ قیوداتِ کثیرہ ملتی ہیں تو وہ تین قسموں کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور تین قسموں میں مشترک ہوتا ہے، الغرض! مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ جنس کے موجود معروض التشخص ہونے سے یہ معلوم ہو گیا کہ جنس کی تقسیم بھی ہوگی۔

وَدُخُوْلُ التَّشَخُّص الخ: یہ قضیہ ماقبل والے قضیہ (اَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدٍ مَعْرُوْضُ التَّشَخُّصِ مُسَلَّمٌ) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یعنی ہر موجود کو تشخص کا عارض ہونا تو ہمیں تسلیم ہے لیکن تشخص کا ہر موجود کی ماھیت وحقیقت میں داخل ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

نوع کی بحث

﴿عبارت﴾:

اَلثَّانِیْ اَلنَّوْعُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلَى الْمُتَّفِقَةِ الْحَقِيْقَةِ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ كُلُّ مَاهِيَّةٍ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى حِصَصِهَا نَوْعٌ وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ قَوْلًا اَوَّلِيًّا وَالْاَوَّلُ الْحَقِيْقِیُّ وَالثَّانِیْ اَلْاِضَافِیُّ وَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ وَقِيْلَ مُطْلَقًا

﴿ترجمہ﴾: کلی کی دوسری قسم نوع ہے اور یہ وہ کلی ہے جو مختلف الحقائق چیزوں پر ما ھو کے جواب میں بولی جاتی ہے، ہر ماہیت اپنے اجزا کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے اور کبھی نوع اس ماہیت پر بولی جاتی ہے کہ جس پر اور جس کے غیر پر مَـاهُوَ کے جواب میں جنس بولی جائے اور یہ حمل بلا واسطہ ہو، اور پہلی قسم حقیقی ہے اور دوسری قسم اضافی ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور بعض نے کہا کہ یہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیُ اَلنَّوْعُ الخ : سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلی کی اقسام خمسہ میں سے دوسری قسم "نوع" کا بیان کرنا ہے۔

❁ اس تعریف میں هُوَ مُعَرَّف ہے اور اَلْـمَقُوْلُ الخ مُعَرِّف یعنی تعریف ہے، جس میں سے اَلْـمَقُوْلُ جنس ہے اور عَلٰی الْـمُتَّفِقَةِ فصل اول ہے، جس سے جنس اور عرض عام نکل گیا کیونکہ یہ مختلفۃ الحقائق چیزوں پر بولے جاتے ہیں اور فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ دوسری فصل ہے، جس سے فصل اور خاصہ نکل گئے کیونکہ یہ اَیُّ شَیْءٍ کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔

كُلُّ مَاهِيَّةٍ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تَوْضِیْح بَعْدَ الْاِجْمَال ہے یعنی نوع کی تعریف کرنے کے بعد اسی کی وضاحت کرنی ہے کہ ہر وہ حقیقت (ہر وہ کلی کہ جس کا مصدر جعلی ہو یعنی اس کلی کے آخر میں یا اور تاء کا اضافہ کرکے) اس کی اضافت اسی کلی کے اجزاء کی طرف کردی جائے تو وہ نوع ہوگی جیسے انسان کا مصدر جعلی انسانیت ہے اس کی اضافت انسان کے فرد مثلاً زید کی طرف کرکے کہا جائے "انسانیتِ زید" تو یہ نوع ہے اسی طرح حیوان کلی ہے اس کا مصدر جعلی حیوانیت ہے اس کی اضافت فرس کی طرف کرکے کہا جائے حیوانیتِ فرس تو یہ ایک نوع ہے کیونکہ انسانیتِ زید اور حیوانیت فرس ایک ایسی چیز ہے جس کا اطلاق ایسے افرادِ کثیرہ پر ہوگا کہ جن کی حقیقت ایک ہوگی۔

نوع اضافی کی تعریف:

وَقَدْ يُقَالُ عَلٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع اضافی کی تعریف کرنی ہے کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر مَـاهُوَ کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس آئے تو ایسی ماہیت نوع اضافی ہوگی مثلاً حیوان شجر کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جسم نامی آئیگا جو کہ جنس ہے لہٰذا حیوان نوع اضافی ہوا۔

﴿فائدہ﴾:

ماہیت کا اطلاق کبھی حقیقت پر، کبھی مزاج پر اور کبھی مَـاهُـوَ کے جواب میں بولی جانے والی کلی پر ہوتا ہے، یہاں ماہیت کا اطلاق مَاهُوَ کے جواب میں بولی جانے والی کلی پر ہو رہا ہے اور یاد رہے کہ مَاهُوَ کے جواب میں یا تو جنس بولی جاتی اور یا نوع بولی جاتی ہے۔

قَوْلًا اَوَّلِيًّا:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کی تعریف نوع اضافی دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ تو صنف پر بھی صادق آتی ہے اس طرح کہ صنف کو ایک ماہیت کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں مثلاً یوں کہیں اَلْحَبْشِیُّ وَالشَّجَرُ مَاھُمَا؟ تو جواب میں جسم نامی آئیگا جو کہ جنس ہے حالانکہ صنف! ماہیت نہیں کیونکہ ماہیت ماھو کے جواب میں بولی جانے والی کلی کو کہتے ہیں یعنی نوع اور جنس کو کہتے ہیں جو کہ کلیات ذاتیہ ہیں جبکہ صنف کلی عرضی ہوتی ہے۔

﴿جواب﴾:

ہم نے کہا کہ ایک ماہیت کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر سوال کرنے سے جواباً جنس قَوْلًا اَوَّلِيًّا (بلاواسطہ) واقع ہو جبکہ صنف کی صورت میں جنس جواب میں بلاواسطہ واقع نہیں ہوتی بلکہ انسان کے واسطے سے واقع ہوتی ہے لہٰذا اعتراض نہ رہا۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت:

وَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ اَلخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت بیان کرنی ہے۔ اور اس بارے میں اختلاف کو بیان کرنا ہے۔

❁ متقدمین اور متاخرین مناطقہ کا اختلاف ہے کہ نوع اضافی اور نوع حقیقی کے مابین کونسی نسبت واقع ہے متقدمین کے نزدیک عموم وخصوص مطلق کی نسبت واقع ہے۔ چنانچہ مادہ اجتماعی انسان ہے اور مادہ افتراقی حیوان ہے۔

❁ اور متاخرین کے نزدیک ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت واقع ہے اور جہاں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت واقع ہوتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی، چنانچہ مادہ اجتماعی انسان ہے، ایک مادہ افتراقی حیوان ہے اور دوسرا مادہ افتراقی نقطہ (وہ شے جس کا طول، عرض اور عمق نہ ہو) ہے جو کہ نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں۔

❁ جبکہ متقدمین مناطقہ اس دوسرے افتراقی مادے (نقطہ) کا انکار کرتے ہیں کہ نقطہ کا وجود ہی ہمیں تسلیم نہیں، یعنی ایسی کوئی شے نہیں جو طول، عرض اور عمق میں تقسیم نہ ہو سکے۔

❁ مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک متقدمین مناطقہ کا نظریہ ضعیف ہے اسی لیے انہوں نے اسے قِيْلَ یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

نوع اضافی اور جنس کی تقسیم

﴿عبارت﴾:

وَهُوَ كَالْجِنْسِ اِمَّامُفْرَدٌ اَوْمُرَتَّبٌ اَخَصُّ الْكُلِّ اَلسَّافِلُ وَاَعَمُّ الْكُلِّ اَلْعَالِيْ وَالْاَخَصُّ الْاَعَمُّ اَلْمُتَوَسِّطُ وَلِاَنَّ الْجِنْسِيَّةَ بِاِعْتِبَارِ الْعُمُوْمِ وَالنَّوْعِيَّةَ بِاِعْتِبَارِ الْخُصُوْصِ يُسَمّٰى النَّوْعُ السَّافِلُ نَوْعَ الْاَنْوَاعِ وَالْجِنْسُ الْعَالِيْ جِنْسَ الْاَجْنَاسِ

﴿ترجمہ﴾: اور نوع جنس کی طرح ہے یا تو مفرد ہے یا مرتب ہے (اس کی تین صورتیں ہیں (۱) تمام اجناس وانواع میں سے اخص ہے جو کہ سافل ہے (۲) تمام سے اعم ہے جو کہ عالی ہے (۳) بعض سے اعم اور بعض سے اخص ہے جو کہ متوسط ہے چونکہ جنسیت عموم کے اعتبار سے ہے اور نوعیت خصوص کے اعتبار سے ہے اس لیے نوع سافل کو نوع الانواع اور جنس سافل کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ كَالْجِنْسِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع اضافی اور جنس کی تقسیم کرنی ہے۔ کہ جنس کی طرح نوع بھی دو قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

(1): مفرد: وہ نوع یا جنس جو سلسلہ ترتیب میں داخل نہ ہو۔

۞ نوع کی مثال: عقل جب کہ جوہر کو اس کے لیے جنس مانا جائے اب عقل کے تحت نہ تو نوع داخل ہے اور نہ عقل سے اوپر، بلکہ اوپر تو جوہر ہے جو کہ جنس ہے۔

۞ جنس کی مثال: عقل جب کہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانا جائے، اب نہ تو عقل سے اوپر کوئی جنس ہے اور نہ ہی کوئی نیچے جنس ہے، لہٰذا عقل! جنس مفرد ہوئی۔

(2): مرتب: وہ نوع یا جنس جو سلسلہ ترتیب میں داخل ہو۔

۞ اس کی تین قسمیں ہیں۔

1: اخص الکل یعنی تمام انواع میں سے سب سے زیادہ خاص نوع ہو جیسے انسان، یا تمام اجناس میں سے سب سے زیادہ خاص جنس ہو جیسے حیوان۔ اسے سافل کہتے ہیں اگر نوع ہو گی تو نوع سافل کہیں گے اور اگر جنس ہو گی تو جنس سافل کہیں گے۔

2: اعم الکل: تمام انواع سے سب سے زیادہ عام نوع ہو جیسے جسم مطلق، یا تمام اجناس میں سے سب سے زیادہ عام نوع ہو جیسے جوہر۔ ایسی نوع یا جنس کو عالی کہتے ہیں۔

3: الاخص الاعم: یعنی وہ نوع یا جنس جو بعض سے اخص ہو اور بعض سے اعم ہو جیسے جسم نامی ایسی نوع یا جنس کو متوسط کہتے ہیں۔

۞ وَلِاَنَّ الْجِنْسِيَّةَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾

ماقبل میں آپ نے کہا تھا وَهُوَ كَالْجِنْسِ کہ نوع جنس کی طرح ہے تو جب نوع جنس کی طرح ہے تو پھر چاہیئے تھا کہ جس طرح جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اسی طرح نوع عالی کو بھی نوع الانواع کہا جاتا حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔

﴿جواب﴾:

یہاں تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے بلکہ مفرد اور مرتب ہونے اعتبار سے ہے، رہی بات جنس عالی کو جنس الاجناس اور نوع سافل کو نوع الانواع کہنے کی! تو وہ یہ ہے کہ جنسیت کا مدار عموم پر ہے جنس میں جسقدر عموم ہوگا اسی قدر جنسیت کے معنی نمایاں ہونگے، چونکہ جنس عالی میں سب سے زیادہ عموم ہے اس لیے اسے ہی جنس الاجناس کہا جائیگا، اور نوعیت کا مدار خصوص پر ہے جس نوع میں جسقدر خصوص ہوگا اسی قدر نوعیت کامل ہوگی چونکہ نوع سافل میں سب انواع سے زیادہ خصوص ہے اسی لیے نوع سافل کو ہی نوع الانواع کہا جائیگا۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

فصل کی بحث

﴿عبارت﴾:

اَلثَّالِثُ الْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ جَوْهَرِهٖ وَمَا لَاجِنْسَ لَهٗ كَالْوُجُوْدِ لَافَصْلَ لَهٗ فَاِنْ مَيَّزَهٗ عَنْ مُشَارِكَاتِ الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَقَرِيْبٌ اَوِ الْبَعِيْدِ فَبَعِيْدٌ

﴿ترجمہ﴾:

تیسری کلی فصل ہے اور یہ وہ کلی ہے جو اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ کے جواب میں بولی جائے، اور جس شے کے لیے جنس نہ ہو جیسے وجود اس کے لیے کوئی فصل بھی نہیں ہوتی، پھر اگر فصل کسی شے کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرے تو وہ فصل قریب ہے اور اگر جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے تو فصل بعید ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّالِثُ الْفَصْلُ الخ : سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلیاتِ خمسہ میں سے تیسری کلی کا بیان کرنا ہے جو کہ "فصل" ہے فصل وہ کلی ہوتی ہے جو اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں بولی جائے، یاد رہے کہ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ جَوْهَرِہٖ اور اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِہٖ مترادف المعنیٰ ہیں۔

۞ رہی یہ بات کہ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں فصل کے علاوہ اور کوئی کلی کیوں نہیں آتی ؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِہٖ سے ایسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو اس چیز کی حقیقت میں داخل ہو اور جمیع ماعدا سے ممتاز بھی کرے مثلاً جب کہا جاتا ہے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِہٖ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان کی کوئی ایسی ذاتی (وہ چیز جو اس کی حقیقت میں داخل ہو) بتاؤ جو اسے جمیع ماعدا سے ممتاز کرے۔

۞ اب جواب میں جنس مثلاً حیوان نہیں آسکتا کیونکہ یہ (حیوان) اگرچہ اس (انسان) کی حقیقت میں داخل تو ہے لیکن اسے (انسان کو) ماعدا سے ممتاز نہیں کرتا ہے۔

۞ اسی طرح جواب میں خاصہ مثلاً ضاحک بھی نہیں آسکتا، کیونکہ ضاحک اگرچہ انسان کو ماعدا سے ممتاز تو کرتا ہے لیکن انسان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

۞ عرض عام! مثلاً ماشی بھی جواب میں واقع نہیں ہوسکتا کیونکہ ماشی نہ انسان کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ ہی انسان کو ماعدا سے ممتاز کرنے والا ہے۔

۞ نوع! مثلاً انسان بھی جواب میں نہیں آسکتا کیونکہ وہ تو عین سوال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں صرف فصل (مثلاً ناطق) ہی واقع ہوسکتی ہے۔

فصل کے لیے ضابطہ:

وَمَا لَا جِنْسَ لَہٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک ضابطہ بیان کرنا ہے "کہ ہر وہ چیز جس کے لیے جنس نہ ہو اس کے لیے فصل بھی نہیں ہوگی" مثلاً وجود اس کے لیے جنس نہیں ہے لہٰذا فصل بھی نہیں ہے۔

﴿دلیل﴾:

جنس میں چونکہ اشتراک ہوتا ہے اور فصل ان مشارکات جنسیہ میں شے کو تمیز دیتی ہے تو جب اس شے کے لیے مشارکات جنسیہ ہی نہیں ہیں تو اس کے لیے فصل کی ضرورت بھی تو نہیں ہوگی۔

فصل کی تقسیم اول:

فَاِنْ مَیَّزَہٗ عَنْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل کی پہلی تقسیم کرنی ہے۔

کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ اگر فصل ا ماہیت کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرے تو فصل قریب ہے مثلاً ناطق انسان کے لیے فصل قریب ہے کیونکہ یہ انسان کو جنس قریب (حیوان) کے مشارکات (فرس، غنم اور بقر وغیرہ) سے ممتاز کرتا ہے اور اگر فصل ماہیت جو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے تو فصل بعید ہے مثلاً حساس اانسان کے لیے فصل بعید ہے کیونکہ یہ (حساس) انسان کو جنس بعید (جسم) کے مشارکات (شجر و حجر وغیرہ) سے ممتاز کر رہا ہے۔

فصل کی تقسیم ثانی:

﴿عبارت﴾:

وَلَـهُ نِسۡبَةٌ اِلَى النَّوۡعِ بِالتَّقۡوِيۡمِ فَيُسَمّٰى مُقَوِّمًا وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلۡعَالِيۡ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَلَاعَكۡسَ وَاِلَى الۡجِنۡسِ بِالتَّقۡسِيۡمِ فَيُسَمّٰى مُقَسِّمًا وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلۡعَالِيۡ وَلَاعَكۡسَ

﴿ترجمہ﴾:

فصل کا تعلق نوع کے ساتھ ہے تقویم کی صورت میں، اس صورت میں فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے اور ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہو وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں ہے، اور فصل کا تعلق جنس کے ساتھ ہے تقسیم کی صورت میں، ایسی صورت میں فصل کا نام مقسم رکھا جاتا ہے، اور ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقسم ہے وہ عالی کے لیے بھی مقسم ہوتی ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَهُ نِسۡبَةٌ اِلَى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل کی دوسری تقسیم کرنی ہے۔

علامہ محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور جنس کے ساتھ بھی ہوتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ نوع کے ساتھ اس کا تعلق تقویم کا ہے یعنی جب فصل کا تعلق نوع کے ساتھ ہو تو فصل نوع کو قوام دیتی ہے یعنی فصل اس کی ذات میں داخل ہو جاتی ہے اس لیے اس وقت فصل کا نام مقوم ہوتا ہے۔ اور جنس کے ساتھ اس کا تعلق تقسیم کا ہے یعنی جب فصل کا تعلق جنس کے ساتھ ہو تو فصل جنس کو تقسیم کر دیتی ہے اس لیے اس وقت فصل کو مقسم کہتے ہیں۔

جیسے ناطق نے انسان کو قوام دیا ہے کہ اگر ناطق نہ ہوتا تو انسان ! فرس و غنم وغیرہ سے ممتاز نہ ہو سکتا، لیکن یہی ناطق جب حیوان کے ساتھ ملتا ہے تو حیوان کو تقسیم کر دیتا ہے کہ بعض حیوان ناطق ہیں اور بعض حیوان غیر ناطق ہیں۔

فصل مقوم کا اثر اور ثمر:

وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلۡعَالِيۡ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل مقوم کا اثر اور ثمر بیان کرنا ہے۔

(1): ہر وہ فصل جو نوعِ عالی کے لیے مقوم ہو وہی فصل نوعِ سافل کے لیے بھی مقوم ہوگی۔ جیسے قابلِ ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض اور عمق تینوں جہتوں میں تقسیم قبول کرنے والا ہونا) جسم مطلق کے لیے فصل ہے اور جسمِ مطلق! نوعِ عالی ہے، تو جب یہ فصل (قابلِ ابعادِ ثلاثہ) جسم مطلق یعنی نوعِ عالی کے لیے مقوم ہے تو یہی قابلِ ابعادِ ثلاثہ نوعِ سافل یعنی جسم نامی، حیوان اور انسان کے لیے بھی مقوم ہے یعنی جسم مطلق کی طرح جسم نامی، حیوان اور انسان کی حقیقت میں بھی قابلِ ابعادِ ثلاثہ ہونا داخل ہے۔

یاد رہے کہ یہاں عالی سے مراد وہ جو کسی کے اوپر ہو اور سافل سے مراد وہ جو کسی کے نیچے ہو، لہٰذا الگ سے متوسطات نہیں پائی جائیں گی۔

(2): ہر وہ فصل جو نوعِ سافل کو قوام دے گی وہ نوعِ عالی کو قوام نہیں دے گی۔ مثلاً ناطق! انسان کے لیے مقوم ہے یعنی ناطق انسان کی حقیقت میں داخل ہے لیکن انسان سے اوپر والی نوع حیوان ہے یہ ناطق اس کے لیے مقوم نہیں یعنی اس کی حقیقت میں داخل نہیں۔

فصل مقسم کا اثر اور ثمر:

وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ فصل مقسم کا اثر اور ثمر بیان کرنا ہے۔

(1): ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کے لیے مقسم ہو وہی فصل جنسِ عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی۔ جیسے ناطق! حیوان کو تقسیم کرتا ہے کہ بعض حیوان ناطق ہیں اور بعض حیوان غیر ناطق ہیں، اسی طرح یہی ناطق جنسِ عالی یعنی جسم نامی اور جسمِ مطلق کے بھی مقسم ہے کہ انہیں بھی حیوان کی طرح تقسیم کر دیتا ہے۔

(2): ہر وہ فصل جو جنسِ عالی کے لیے مقسم ہو اس کا جنسِ سافل کو تقسیم کرنا ضروری نہیں۔

مثلاً حساس! جسم نامی کے لیے تو مقسم ہے لیکن اس سے نیچے والی جنس حیوان کے لیے مقسم نہیں بلکہ حیوان کے لیے وہ (حساس) مقوم ہے۔ یعنی حساس! جسم نامی کو جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی طرف تقسیم تو کرتا ہے لیکن یہی حساس جنسِ سافل یعنی حیوان کو حیوان حساس اور حیوان غیر حساس کی طرف تقسیم نہیں کرتا کیونکہ ہر حیوان حساس ہوتا ہے۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

فصل کے متعلق مسائل خمسہ کا بیان

﴿عبارت﴾:

قَالَ الْحُكَمَاءُ اَلْجِنْسُ اَمْرٌ مُبْهَمٌ لَايَتَحَصَّلُ اِلَّا بِالْفَصْلِ فَهُوَ عِلَّةٌ لَهٗ فَلَايَكُوْنُ فَصْلُ الْجِنْسِ جِنْسًا لِلْفَصْلِ وَلَايَكُوْنُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ فَصْلَانِ قَرِيْبَانِ وَلَايُقَوِّمُ اِلَّا نَوْعًا وَاحِدًا وَلَايُقَارِنُ اِلَّا جِنْسًا وَاحِدًا فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ وَفَصْلُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ خِلَافًا لِلْاِشْرَاقِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾:

حکماء کہتے ہیں کہ جنس ایک ایسا امر مبہم ہے جس کا تحصل فصل کے بغیر نہیں ہوسکتا، پس فصل اس کے لیے علت ہوئی، بناء بریں جنس کی فصل! فصل کے لیے جنس نہیں ہوسکتی، اور ایک ہی شے کے لیے دو فصل قریب نہیں ہوسکتیں اور فصل صرف ایک ہی نوع کے لیے مقوم ہوگی اور فصل ایک درجہ میں ایک ہی جنس سے مقارن ہوگی اور جوہر کی فصل بھی جوہر ہی ہوگی اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے۔

﴿تشریح﴾: قَالَ الْحُكَمَاءُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل کے متعلق مسائل خمسہ کا بیان کرنا ہے، جنکا مدار ایک قاعدے پر ہے جو کہ یہ ہے کہ ''جنس ایک امر مبہم ہے یعنی بہت سی انواع کے درمیان متردد اور متزلزل ہوتی ہے اسے ذہن اور خارج میں کوئی قرار و تعین حاصل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ کوئی فصل نہ ملائی جائے،،۔

﴿اعتراض﴾:

ماقبل میں تو آپ نے یہ ثابت کیا تھا کہ جنس اور فصل وجود میں متحد ہیں جبکہ آپ کے بیان کردہ مذکورہ ضابطے سے تو جنس اور فصل کا متغائر ہونا ثابت ہو رہا ہے، کیونکہ جب فصل! جنس کے تحصل کے لیے علت ہے اور جنس معلول ہے تو پھر فصل اور ہوئی اور جنس اور، کیونکہ علت و معلول میں تغایر ہوتا ہے، الغرض آپ کا مذکورہ کلام ماقبل والے کلام سے متعارض ہے اور قاعدہ ہے کہ اِذَا تَعَارَضَا فَتَسَاقَطَا ''کہ جب دو چیزوں میں تعارض ہوتا ہے تو دونوں ہی ساقط ہو جاتی ہیں''۔

❁ قبل از جواب بطور تمہید جان لیں کہ علت کی دو قسمیں ہیں۔

1: وہ علت جو معلول کے وجود حقیقی کا فائدہ دے۔

2: وہ علت جو معلول کے تحصل کا فائدہ دے۔

﴿جواب﴾:

علت اور معلول کے درمیان تغایر اس وقت ضروری ہے کہ جب علت! معلول کے وجود حقیقی کا فائدہ دے، لیکن وہ

علت جو محض معلول کے تحصل کا فائدہ دے اس کے لیے اپنے معلول سے متغائر ہونا قطعاً ضروری نہیں، بلکہ ایسی علت کا اپنے معلول سے متحد ہونا ہی ضروری ہے۔

﴿مسئلہ اولیٰ﴾:

فَلَایَکُوْنُ فَصْلُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پہلے مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔ کہ وہ چیز جو فصل ہو وہ جنس نہیں بن سکتی ورنہ لازم آئیگا ایک ہی شے علت ہو اور وہی شے معلول ہو اور یہ باطل ہے۔

﴿مسئلہ ثانیہ﴾:

وَلَایَکُوْنُ لِشَیْءٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دوسرے مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔ کہ ایک ماہیت کے لیے دو فصلیں قریبی نہیں ہوسکتیں ورنہ معلول واحد پر دو علتوں کا ورود لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

﴿مسئلہ ثالثہ﴾:

وَلَایُقَوِّمُ اِلَّا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تیسرے مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔
کہ فصل ایک نوع کے لیے مقوم (ذاتی) ہوگی دو یا دو سے زائد انواع کے لیے مقوم نہیں ہوسکتی کیونکہ ان دو یا دو سے زائد انواع کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ ان کی ایک جنس ہے یا دو جنسیں ہیں اگر دو جنسیں ہوں تو فصل کا دو جنسوں سے اقتران لازم آئے گا جس کا بطلان چوتھی تفریع میں ہوگا اور اگر دونوں نوعوں کی جنس ایک ہے تو ان کا دو نوع ہونا باطل ہے اس لیے کہ وہ ایک نوع ہوگی کیونکہ جب ان کی جنس بھی ایک ہے اور فصل بھی ایک ہے تو دونوں کی ذاتیات ایک ہوئیں اور ذاتیات کے اتحاد سے ذات واحد تشکیل پاتی ہے نہ کہ دو۔

﴿مسئلہ رابعہ﴾:

وَلَایُقَارِنُ اِلَّا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ چوتھے مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔ کہ فصل ایک ہی جنس کے مقارن ہو سکتی ہے ایک سے زائد جنسوں کے مقارن نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر دو جنسوں کے مقارن ہوگی تو دو نوعوں کے لیے وہ مقوم ہوگی اور فصل کا دو نوعوں کے لیے مقوم ہونا باطل ہے۔

﴿مسئلہ خامسہ﴾:

فَصْلُ الْجَوْهَرِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پانچویں مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔ کہ جوہر کی فصل بھی جوہر ہوگی عرض نہیں ہوسکتی، کیونکہ علت کو معلول سے قوی ہونا چاہیئے اور عرض علت ہونے کی صورت میں علت کا معلول سے کمزور ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

اشراقیین کا اختلاف:

"خلافاً للاشراقیۃ" سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اشراقیین کا مذکورہ مسئلہ (جوہر کی فصل بھی جوہر ہوگی) میں اختلاف بیان کرنا ہے کہ اشراقیین کہتے ہیں کہ جوہر کی علت عرض بھی ہو سکتی ہے ان کی دلیل یہ ہے تخت جوہر ہے اس کی علت ہیئت اجتماعیہ ہے جو کہ عرض ہے جوہر نہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تخت کی علت ہیئت اجتماعیہ نہیں بلکہ تختے ہیں جو کہ جوہر ہیں اور ہیئت اجتماعیہ ان کو عارض ہوتی ہے لہٰذا جوہر کی علت جوہر ہوگی نہ کہ عرض۔

﴿عبارت﴾:

وَهٰهُنَا شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ مَا اُوْرِدَ فِي الشِّفَاءِ وَهُوَ اَنَّ كُلَّ فَصْلٍ مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِيْ فَاِمَّا اَعَمُّ الْمَحْمُوْلَاتِ اَوْ تَحْتَهُ وَالْاَوَّلُ بَاطِلٌ فَهُوَ مُنْفَصِلٌ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ بِفَصْلٍ فَاِذَنْ لِكُلِّ فَصْلٍ فَصْلٌ فَيَتَسَلْسَلُ وَحَلُّهُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اِنْفِصَالَ كُلِّ مَفْهُوْمٍ عَنْ مُشَارِكَاتِهِ بِالْفَصْلِ وَاِنَّمَا يَجِبُ لَوْ كَانَ ذَالِكَ الْعَامُ مُقَوِّمًا لَهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں دو طریقوں سے اعتراض ہے پہلا طریقہ وہ جس کو شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب شفاء میں درج کیا ہے کہ ہر فصل مفاہیم میں سے ایک مفہوم ہے لہٰذا فصل یا تو اعم المحمولات میں سے ہوگی یا اعم المحمولات کے تحت واقع ہوگی پہلی صورت باطل ہے پس فصل دوسری فصل کے ذریعے ممتاز ہوگی دیگر مشارکات سے، لہٰذا اس وقت لازم آئے گا کہ ہر فصل کے لیے فصل ہو اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا، اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مفہوم اپنے مشارکات سے فصل کے ذریعے ہی ممتاز ہوتا ہے، یہ تو صرف اس وقت ضروری ہے جب کہ وہ عام اس مفہوم کا مقوم ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰهُنَا شَكٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

❁ قبل از اعتراض و جواب تین باتیں بطور تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

1: دنیا میں پائی جانے والی ہر شے مقولات عشرہ کے تحت داخل ہے۔

2: جو چیزیں مقولات عشرہ کے تحت داخل ہیں مقولات عشرہ ان کے لیے جنس ہیں۔

3: مقولات عشرہ، اجناس عالیہ اور اعم المحمولات یہ تینوں اسماء مترادف المعنیٰ ہیں۔

مقولات عشرہ کو اعم المحمولات کہنے کی وجہ:

اعم المحمولات! مقولات عشرہ کو اس لیے کہتے ہیں کہ مقولات عشرہ میں تعمیم ہوتی ہے اور وہ محمول واقع ہوتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾:

فصل کا مفہوم بھی کلیات کے مفہوم میں سے ہے، اس مفہوم کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) یا تو اعم المحمولات میں سے ہوگا۔ (۲) یا اعم المحمولات کے تحت داخل ہوگا۔

اور یہ دونوں صورتیں ہی باطل ہیں، پہلی صورت تو اس لیے کہ اعم المحمولات دس ہیں جن میں فصل کا ذکر ہی نہیں ہے اگر فصل کو ان کا فرد تسلیم کرلیں تو مقولات عشرہ ! عشرہ نہیں رہینگی بلکہ احد عشرہ ہو جائینگی جو کہ ائمہ کرام کی تصریح کے خلاف ہے۔

اور اگر فصل (فصل کا مفہوم) مقولات عشرہ میں سے کسی مقولہ کے تحت داخل ہو تو بھی درست نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ مقولہ اس فصل کے لیے جنس ہوگا اور وہ فصل اس کا فرد (نوع) ہوگی جسے (فصل کو) جنس کے دیگر افراد سے ممتاز کرنے کے لیے ایک اور فصل کی ضرورت پیش آئے گی،

اب اس دوسری فصل کی بھی مذکورہ دو ہی صورتیں ہونگی کہ وہ اعم المحمولات میں سے ہوگی یا ان میں سے کسی کے تحت داخل ہوگی، اعم المحمولات میں سے ہونا تو اس کا باطل ہوگا کیونکہ اس سے علماء کی تصریح کی مخالفت لازم آئے گی، اور اگر کسی مقولہ کے تحت مانیں تو وہ فصل اس مقولہ (جو کہ جنس ہے) کا فرد ہوگی، جسے (فصل کو) جنس کے دیگر افراد سے ممتاز کرنے کے لیے ایک اور فصل کی ضرورت پیش آئے گی پھر اس دوسری فصل کی بھی دو صورتیں ہوگی..........

الغرض ! یہ سلسلہ لا متناہی ہو جائے گا اسی کا نام تسلسل ہے جو کہ باطل ہے، اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ وجہ بھی باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا یہ دوسری صورت (کہ وہ فصل کسی مقولہ کے تحت داخل ہے) بھی باطل ہوئی۔

﴿جواب﴾:

ہماری مراد یہاں دوسری صورت ہے یعنی فصل (فصل کا مفہوم) اعم المحمولات میں سے کسی مقولہ کے تحت داخل ہے، رہی یہ بات کہ پھر اس فصل کے لیے وہ مقولہ جنس ہوگا اور وہ فصل اس مقولہ کا فرد ہوگی جس کو اس جنس کے دیگر افراد میں سے ممتاز کرنے کے لیے ایک اور فصل کی ضرورت ہوگی؟

تو جواباً عرض یہ ہے کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ "ہر شے کو اس کے دیگر مشارکات سے ممتاز کرنے کے لیے فصل کی ہی ضرورت ہوتی ہے" بلکہ کسی بھی شے کو اس کے دیگر مشارکات سے ممتاز کرنے کے لیے فصل کی ضرورت تب ہوتی ہے جب وہ جنس اپنے فرد کی ذاتی ہو جیسے حیوان ! یہ جنس ہے اس کا ایک فرد انسان ہے اب انسان کو حیوان کے دیگر افراد سے ممتاز کرنے کے لیے فصل کی ضرورت ہے کیونکہ یہ جنس (حیوان) انسان کی ذاتی ہے یعنی انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

لیکن اگر وہ جنس اپنے اس فرد کی ذاتی نہ بن رہی ہو تو اس فرد کے لیے فصل کی ضرورت نہیں ہوتی، بس ! یہاں بھی یہی صورتحال ہے کہ وہ مقولہ جس کے تحت فصل داخل ہے وہ فصل کی ذاتی نہیں بن رہا پس اسی لیے وہ فصل جو کہ فرد ہے اس کو دیگر

افراد سے ممتاز ہونے کے لیے کسی اور فصل کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

﴿عبارت﴾:

وَالثَّانِیْ مَاسَنَحَ لِیْ وَهُوَ اَنَّ الْكُلِّیَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلٰی وَاحِدٍ مِنْ اَفْرَادِهٖ يَصْدُقُ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مِنْ اَفْرَادِهٖ بِصِدْقٍ وَاحِدٍ فَمَجْمُوْعُ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ حَيَوَانٌ فَلَهٗ فَصْلَانِ قَرِيْبَانِ

﴿ترجمہ﴾:

اور دوسرا طریقہ تک جو میرے لیے ظاہر ہوا یہ ہے کہ کلی جس طرح اپنے ایک فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح بہت سے افراد پر یکبارگی صادق آتی ہے، پس انسان وفرس کا مجموعہ حیوان ہے، تو حیوان کے لیے دو فصل قریب ہیں۔

﴿تشریح﴾:

فصل کے بارے میں پہلا اعتراض بوعلی سینا کا تھا جو مع جواب ابھی ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے، لیکن دوسرا اعتراض خود مصنف علیہ الرحمۃ کا ہے جس کا یہاں سے بیان کیا جارہا ہے اور یہ اعتراض دوسرے مسئلہ (ایک ماہیت کے لیے دو فصلیں قریب نہیں ہوسکتیں) پر وارد ہو رہا ہے۔

❁ قبل از اعتراض ایک بات بطور تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

کہ کلی کا اطلاق جس طرح ہر ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اسی طرح تمام افراد پر یکبارگی ہوتا ہے۔ مثلاً انسان! کا اطلاق جس طرح اکیلے زید پر ہوتا ہے اسی طرح زید اور عمرو کے مجموعے پر بھی ہوتا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کا قول ''لَايَكُوْنُ لِشَیْءٍ وَاحِدٍ فَصْلَانِ قَرِيْبَانِ'' (ایک ماہیت کے لیے دو فصلیں قریبی نہیں ہوسکتیں) درست نہیں کیونکہ حیوان کا صدق انسان وفرس کے مجموعے پر ہے لہٰذا یہ کہا جاتا ہے کہ اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ حَيَوَانٌ، اب انسان اور فرس کا مجموعہ ایک ایسی ماہیت ہے جسے اس کے دیگر مشارکات سے ممتاز کرنے کے لیے اکیلا ناطق ہونا بھی کافی نہیں اور اکیلا صاہل ہونا بھی کافی نہیں بلکہ ان دونوں کا ہونا ضروری ہے، پس ثابت ہوا کہ ایک ماہیت کے لیے دو فصلیں قریبی ہوسکتیں ہیں۔

﴿عبارت﴾:

لَا يُقَالُ يَلْزَمُ صِدْقُ الْعِلَّةِ عَلَی الْمَعْلُوْلِ الْمُرَكَّبِ لِاَنَّهٗ مَجْمُوْعُ الْمَادِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَهُوَ مُحَالٌ لِاَنَّ الْاِسْتِحَالَةَ مَمْنُوْعَةٌ فَاِنَّهٗ مَعْلُوْلٌ وَاحِدٌ وَعِلَلٌ كَثِيْرَةٌ وَكَثْرَةُ الْجِهَاتِ الْمَعْلُوْلِيَّةِ

لَاتَسْتَلْزِمُ كَثْرَةَ الْمَعْلُوْلِيَّةِ حَقِيْقَةً

﴿ترجمہ﴾:

اور یہ نہ کہا جائے کہ معلول مرکب پر علت کا صادق آنا لازم آتا ہے اس لیے کہ معلول اعلت مادیہ اور علت صوریہ کا مجموعہ ہے اور یہ صدق محال ہے، (اور یہ اس لیے نہ کہا جائے) کیونکہ یہ استحالہ تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ مرکب ! معلول واحد ہے اور علت کثیرہ ہیں اور معلولیت کی جہتوں کا کثیر ہونا معلولیت کی کثرت کو حقیقۃً مستلزم نہیں۔

﴿تشریح﴾:

لَایُقَالُ یَلْزَمُ الخ :سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ اعتراض پر اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔قبل از اعتراض اتمہیداً ملاحظہ فرمائیں کہ علت کی چار قسمیں ہیں۔

علت کی اقسام اربعہ مع تعریفات وامثلہ:

علت مادیہ۔ علت صوریہ۔ علت فاعلیہ۔ علت غائیہ۔

﴿علت مادیۃ﴾:

وہ علت ہے جو معلول کا جزء ہو اور اس کی وجہ سے معلول کو وجود بالقوۃ حاصل ہو۔

جیسے: سیمنٹ، اینٹ، گارا مکان کے لیے۔

﴿علت صوریۃ﴾:

وہ علت ہے جو معلول کی جزء ہو اور اس کی وجہ سے معلول کو وجود بالفعل حاصل ہو۔

جیسے: ڈھانچہ ! مکان کے لیے۔

﴿علت فاعلیہ﴾:

وہ علت ہے جو معلول سے خارج ہو اور اس سے معلول کا صدور ہو۔

جیسے: مستری مکان کے لیے، یا ترکھان ! چارپائی کے لیے۔

﴿علت غائیہ﴾:

وہ علت ہے جو معلول سے خارج ہو اور اس کے لیے معلول کا صدور ہو۔

جیسے: رہائش ! مکان کے لیے، یا بیٹھنا ! چارپائی کے لیے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کی ماقبل کی تمہید کہ "کلی کا صدق اپنے تمام افراد پر یکبارگی ہوتا ہے" یہ درست نہیں کیونکہ اس صورت میں علت ومعلول کا اتحاد لازم آئے گا، رہی یہ بات کہ کیسے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ علت ایک کلی ہے اس کا اطلاق جب افرادِ کثیرہ (غائیہ، فاعلیہ، صوریۃ اور مادیۃ) پر ہوگا تو علتِ مادیہ اور علتِ صوریۃ پر بھی ہوگا جو کہ من وجہ علت اور من وجہ معلول بھی ہیں تو گو یا علت کا اطلاق معلول پر بھی ہو جائے گا جو کہ محال ہے۔

لِاَنَّ الْاِسْتِحَالَةَ الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

علت کا اطلاق معلول پر ہونا مطلقاً محال نہیں، بلکہ یہ اس وقت محال ہے کہ جب معلول کی جہت واحدہ ہو اور اگر معلول کی کئی جہتیں ہوں تو محال نہیں ہے اور یہاں بھی معلول کی ایک جہت نہیں بلکہ دو جہتیں ہیں۔

(۱) وحدت: یعنی علتِ مادیۃ اور علتِ صوریۃ کا مجموعہ۔

(۲) کثرت: یعنی علتِ مادیۃ اور علتِ صوریۃ کا الگ الگ ہونا۔

پس جس اعتبار سے علت ومعلول کا اجتماع لازم آتا ہے اس اعتبار سے علت کا اطلاق معلول پر نہیں یعنی علت کا اطلاق معلول پر وحدت کے اعتبار سے نہیں، اور جس اعتبار سے علت ومعلول کا اجتماع لازم نہیں آتا اس اعتبار سے اطلاق ہے یعنی علت کا اطلاق معلول پر کثرت کے اعتبار سے ہے۔

معلول کی جہات! کثیر ہونے کو معلول کا کثیر ہونا لازم نہیں:

وَكَثْرَةُ الْجِهَاتِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

﴿وہم﴾:

آپ نے کہا کہ "جب معلول کی جہتیں کثیر ہوں تو پھر علت کا اطلاق معلول پر ہو تو یہ محال نہیں" سوال یہ ہے کہ جب معلول کی جہتیں کثیر ہوں گی تو پھر معلول بھی تو کثیر ہوں گے، لہٰذا آپ کا یہ قول کہ معلول ایک ہے درست نہیں۔

﴿جواب﴾:

معلول کی جہات! کثیر ہونے کو معلول کا کثیر ہونا لازم نہیں، مثلاً ایک شخص ایک اعتبار سے بیٹا ہو، ایک اعتبار سے بھائی ہو اور ایک اعتبار سے استاذ ہو اور ایک سسر ہو تو اس کو یہ لازم نہیں کہ وہ ایک شخص! ایک شخص نہیں بلکہ کثیر اشخاص ہیں۔

﴿عبارت﴾:

لَايُقَالُ فَمَجْمُوْعُ شَرِيْكَيِ الْبَارِئِ شَرِيْكُ الْبَارِئِ فَبَعْضُ شَرِيْكِ الْبَارِئِ مُرَكَّبٌ وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ مَعَ اَنَّ كُلَّ شَرِيْكِ الْبَارِئِ مُمْتَنِعٌ لِاَنَّ اِمْكَانَ كُلِّ مُرَكَّبٍ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ اِفْتِقَارَ الْاِجْتِمَاعِ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْوُجُوْدِ الْفَرْضِيِّ لَايَضُرُّ الْاِمْتِنَاعَ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ بِالذَّاتِ فَلَايَكُوْنُ مُمْكِنًا فَتَدَبَّرْ

﴿ترجمہ﴾: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دوشریک باری کا مجموعہ شریک باری ہے، لہٰذا بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہے حالانکہ ہر شریک باری ممتنع ہے اور یہ اعتراض اس لیے نہ کیا جائے کیونکہ ہر مرکب کا ممکن ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ترکیب کا محتاج ہونا وجودِ فرضی کی صورت میں اس امتناع کو نقصان نہیں پہنچا سکتا جو نفس الامر میں ثابت ہے، کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ یہ امکان محال بالذات کو مستلزم ہے لہٰذا یہ مرکب ممکن نہیں ہوگا پس غور کرلو۔

﴿تشریح﴾:

لَايُقَالُ فَمَجْمُوْعُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض وجواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

❁ مُرَکَّب اپنے وجود میں مُرَکِّب کا محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہو وہ ممکن ہوتا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

شریک باری تعالیٰ کلی ممتنع ہے، جب اس کا اطلاق اپنے افراد کثیرہ پر ہوتا ہے تو وہ افرادِ کثیرہ مرکب ہونگے، اور مرکب ممکن ہوتا ہے ممتنع نہیں ہوتا حالانکہ شریک باری تعالیٰ ممتنع ہے تو ممتنع کا اطلاق ممکن پر ہو رہا ہے جو کہ محال ہے۔

﴿جواب﴾: مرکب کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مرکب حقیقی۔ (۲) مرکب فرضی۔

❁ مرکب حقیقی ممکن ہوتا ہے جبکہ مرکب فرضی کا ممکن ہونا ضروری نہیں۔

فَاِنَّ اِفْتِقَارَ الْاِجْتِمَاعِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مرکب فرضی کے ممکن نہ ہونے پر دلیل دینا ہے کہ جب وہ مرکب! فرضی ہوگا تو اس میں پایا جانے والا احتیاج بھی فرضی ہوگا اور فرضی احتیاج سے کسی کا ممکن ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

❁ ہر مرکب ممکن نہیں ہوتا:

اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ (ہر مرکب ممکن نہیں ہوتا) پر دوسری دلیل دینا ہے کہ

اگر آپ کی بات مان لی جائے تو پھر ایک اور خرابی لازم آئے گی اور وہ یہ ہے کہ جب لاشریک باری کے افرادِ کثیرہ کا مجموعہ مرکب ممکن ہوگا تو پھر ہر ہر جزء کا ممکن ہونا لازم آئے گا کیونکہ کل کے ممکن ہونے کو اجزاء کا ممکن ہونا لازم ہے جبکہ شریک باری تعالٰی جو کہ جزء ہے اس کے ممتنع ہونے کے تو آپ بھی قائل ہیں۔

﴿عبارت﴾:

وَحَلُّهٗ اَنَّ وُجُوْدَ اِثْنَیْنِ یَسْتَلْزِمُ وُجُوْدَ ثَالِثٍ وَهُوَ الْمَجْمُوْعُ وَذَالِكَ وَاحِدٌ لَا یُقَالُ عَلٰی هٰذَا یَلْزَمُ مِنْ تَحْقِیْقِ اِثْنَیْنِ تَحَقُّقُ اُمُوْرٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَةٍ لِاَنَّهٗ بِضَمِّ الثَّالِثِ یَتَحَقَّقُ الرَّابِعُ وَهٰكَذَا لِاَنَّا نَقُوْلُ اَلرَّابِعُ اَمْرٌ اِعْتِبَارِیٌّ فَاِنَّهٗ حَاصِلٌ بِاِعْتِبَارِ شَیْءٍ وَاحِدٍ مَرَّتَیْنِ وَالتَّسَلْسُلُ فِی الْاِعْتِبَارِیَّاتِ مُنْقَطِعٌ بِانْقِطَاعِهٖ فَافْهَمْ

﴿ترجمہ﴾:

اور اس دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دو کا وجود تیسرے کے وجود کو مستلزم ہے اور وہ تیسرا ان دو کا مجموعہ ہے اس پر یہ نہ کہا جائے کہ دو کے متحقق ہونے سے امور غیر متناہیہ کا متحقق ہونا لازم آتا ہے کیونکہ تیسرے کے ملانے سے چوتھا اور اسی طرح چوتھے کے ملانے سے پانچواں متحقق ہو جائیگا کیونکہ ہم جواب دینگے کہ چوتھا ایک اعتباری چیز ہے اس لیے کہ وہ ایک شے کو دو مرتبہ اعتبار کر لینے سے حاصل ہوا ہے اور امورِ اعتباریہ میں اعتبار کے منقطع ہونے سے تسلسل منقطع ہو جاتا ہے پس سمجھ لے۔

﴿تشریح﴾:

وَحَلُّهٗ اَنَّ وُجُوْدَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض (کہ ماہیت واحدہ کے لیے فصلین قریبین ہو سکتی ہیں) کا جواب دینا ہے۔

کہ دو (خواہ نوعین ہوں یا فصلین) کے وجود کو ثالث کا وجود لازم ہے اور ثالث المجموعہ ہے جو کہ شے واحد ہے لہٰذا شے واحد کے لیے فصل واحد ہوئی نہ کہ فصلین قریبین، یعنی جسطرح انسان وفرس کو ماہیت واحدہ شمار کر لیا گیا ہے اسی طرح ناطق وصاہل کو بھی ماہیت واحدہ قرار دے دیا جائے۔

° لَا یُقَالُ عَلٰی هٰذَا الخ:

سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک واقع ہونے والے اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کا یہ قول کہ "دو کے وجود کو تیسری شے کا وجود لازم ہے" یہ درست نہیں کیونکہ اس سے تسلسل لازم آئیگا اور وہ اس

طرح کہ جب دو چیزوں کو تیسری شے لازم ہوئی تو یہ تین چیزیں ہوئیں پھر ان تین چیزوں کو چوتھی چیز یعنی مجموعہ لازم ہوگا تو یہ چار ہو جائیں گی پھر ان چار کو پانچویں چیز یعنی مجموعہ لازم ہوگا تو یہ پانچ ہو جائیں گی تو اس طرح یہ سلسلہ ذَاهِبَہ اِلٰی غَیْرِ النِّهَایَہ ہو جائے گا جو کہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے اور جس کی وجہ سے (یعنی جواب) تسلسل لازم آئے وہ وجہ بھی باطل ہوتی ہے لہٰذا جواب بھی باطل ہوا۔

❁ لِاَنَّا نَقُوْلُ الرَّابِعَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:

تسلسل کی دو صورتیں ہیں۔ کہ امورِ واقعیہ میں ہوگا یا امورِ اعتباریہ میں ہوگا۔ اگر تسلسل امورِ واقعیہ کے اندر واقع ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ منقطع کرنے سے یعنی ختم کرنے سے بھی وہ ختم نہیں ہوتا۔ اور اگر تسلسل امورِ اعتباریہ کے اندر واقع ہو تو وہ ختم کرنے سے بھی ختم ہو جاتا ہے۔

یہاں تسلسل! امورِ اعتباریہ میں واقع ہوا ہے اور چوتھی شے امرِ اعتباری ہے جس کا حصول شے کا دوبارہ اعتبار کرنے سے ہوا ہے اس طرح کہ جب تین چیزیں ہو گئیں تھیں تو چار بنانے کے لیے ان تین کا دوبارہ اعتبار کرنا پڑا اور امورِ اعتباریہ کے اندر تسلسل منقطع کرنے سے بھی منقطع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب لاحظ کا لحاظ منقطع ہو جائے تو امرِ اعتباری بھی منقطع ہو جاتا ہے تو جب ہمیں ہمارا مطلوب تین تک حاصل ہو جاتا ہے تو پھر ہمیں کیا پڑی ہے چار تک یا اس سے آگے تک جانے کی۔

فَافْهَمْ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

آپ کے مذکورہ جواب سے تناقض لازم آ رہا ہے کیونکہ امورِ اعتباریہ میں تسلسل کا وقوع نہیں ہوتا جبکہ آپ کے اس بیان سے کہ ''امورِ اعتباریہ کے اندر تسلسل منقطع کرنے سے منقطع ہو سکتا ہے'' ثابت یہ ہوتا ہے کہ امورِ اعتباریہ کے اندر بھی تسلسل کا وقوع ہو سکتا ہے۔

﴿جواب﴾:

تناقض کے وجود کے لیے دیگر شرائط کے ساتھ ساتھ وحدتِ موضوع بھی شرط ہے یعنی متناقضین کا موضوع ایک ہو جبکہ یہاں موضوع ایک نہیں کیونکہ موضوع یہاں اَلتَّسَلْسُلُ ہے جس کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) امورِ غیر متناہیہ کا بالفعل وجود۔ (۱) امورِ غیر متناہیہ کا بطریق فرض وجود۔ تو جہاں یہ بات ہے کہ امورِ اعتباریہ میں تسلسل نہیں ہے وہاں پہلا معنیٰ مراد ہے کہ بالفعل تسلسل نہیں، اور جہاں یہ مذکور ہے کہ تسلسل کا وقوع ہو سکتا ہے وہاں دوسرا معنیٰ مراد ہے کہ تسلسل بطریق فرض ہو سکتا ہے الغرض! موضوع میں وحدت و یگانگت معدوم ہونے کی وجہ سے تناقض بھی معدوم ہو گیا۔

خاصہ کی بحث

﴿عبارت﴾:

وَالرَّابِعُ الْخَاصَۃُ وَھُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی مَاتَحْتَ حَقِیْقَۃٍ وَاحِدَۃٍ نَوْعِیَّۃٍ اَوْ جِنْسِیَّۃٍ شَامِلَۃٌ اِنْ عَمَّتِ الْاَفْرَادَ وَاِلَّا فَغَیْرُ شَامِلَۃٍ

﴿ترجمہ﴾:

چوتھی کلی خاصہ ہے وہ ایسی کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ان افراد پر بولی جائے جو ایک حقیقت کے تحت داخل ہوں، خواہ وہ حقیقت نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو اگر تمام افراد کو عام ہو تو خاصہ شاملہ ہوگا ورنہ خاصہ غیر شاملہ ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَالرَّابِعُ الْخَاصَۃُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلیات خمسہ میں سے چوتھی کلی کی تعریف کرنی ہے، اس تعریف میں اَلْخَارِج کا موصوف اَلْکُلِّی محذوف ہے جو کہ جنس ہے مُعَرَّف و غَیر مُعَرَّف سب کو شامل ہے۔

- اَلْخَارِج پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل ! تعریف خاصہ سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔
- اَلْمَقُوْلُ عَلٰی الخ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے عرض عام تعریف خاصہ سے خارج ہو گیا کیونکہ یہ مختلف حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

خاصہ کی تقسیم اول:

نَوْعِیَّۃٍ اَوْ جِنْسِیَّۃٍ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:

خاصہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ ماشی (جو کہ عرض عام ہے) پر بھی منطبق ہو جاتی ہے کیونکہ وہ بھی ایک حقیقت یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے۔

﴿جواب﴾:

تعریف خاصہ میں لفظ حَقِیْقَۃٍ وَاحِدَۃٍ عام ہے کہ خواہ وہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا حقیقت واحدہ جنسیہ ہو، اگر حقیقت واحدہ نوعیہ ہو تو اسے خاصۃ النوع کہتے ہیں اور اگر حقیقت واحدہ جنسیہ ہو تو اسے خاصۃ الجنس کہتے ہیں، لہٰذا ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہے کیونکہ وہ حقیقت واحدہ جنسیہ یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے لیکن جب وہ انسان پر بولا جائے تو پھر خاصہ نہیں ہو گا بلکہ عرض عام ہوگا کیونکہ اس وقت وہ حقیقت واحدہ پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقر وغیرہ متعدد حقیقتوں پر بولا جائے گا۔

﴿اعتراض﴾:

آپ نے کہا کہ ماشی خاصہ بھی ہے اور عرض عام بھی ہے یہ کہنا درست نہیں کیونکہ خاصہ اور عرض عام کلی عرضی کی قسمیں ہیں اور ایک مقسم کی اقسام باہمی قسیم ومخالف ہوتی ہیں اور محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں تو یہ دونوں کیسے جمع ہو گئیں؟

﴿جواب﴾:

دو مقابل ومخالف چیزوں کا محل واحد میں جمع ہونا ایک اعتبار سے ممتنع ہے لیکن دو اعتباروں سے ممتنع ومحال نہیں ہے اور یہاں بھی دو اعتبار ہیں اس طرح کہ ماشی عرض عام ہے انسان کے اعتبار سے اور خاصہ ہے حیوان کے اعتبار سے۔

خاصہ کی تقسیم ثانی:

شَامِلَۃٌ اِنْ عَمَّتِ الْاَفْرَادَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خاصہ کی دوسری تقسیم کی جارہی ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خاصہ شاملہ۔ (۲) خاصہ غیر شاملہ۔

﴿وجہ حصر مع تعریفات وامثلہ﴾:

خاصہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ وہ مختص بہ کے تمام افراد میں پایا جاتا ہوگا یا بعض افراد میں پایا جاتا ہوگا۔ بصورت اول خاصہ شاملہ جیسے کاتب بالقوۃ انسان کے لیے، یا ضاحک انسان کے لیے۔

اور بصورت ثانی خاصہ غیر شاملہ، جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے یا ضاحک بالفعل انسان کے لیے۔

کیونکہ انسان کے تمام افراد نہ تو عملاً کاتب ہیں اور نہ ہی عملاً ضاحک ہیں بلکہ بعض ہی کاتب ہیں اور بعض ہی ضاحک ہیں۔

۞ یاد رہے کہ خاصہ کی پہلی تقسیم خاصۃ النوع اور خاصۃ الجنس کی طرف ہے۔ جس کا ابھی ماقبل میں بیان گزر چکا ہے۔

۞۞۞۞۞۞۞۞۞۞

عرض عام کی بحث

﴿عبارت﴾:

وَالْخَامِسُ الْعَرْضُ الْعَامُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٍ وَکُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ امْتَنَعَ اِنْفِکَاکُهُ عَنِ الْمَعْرُوْضِ فَلَازِمٌ وَاِلَّا فَمُفَارِقٌ یَزُوْلُ بِسُرْعَةٍ اَوْ بُطْوءٍ اَوْ لَا

﴿ترجمہ﴾:

پانچویں کلی عرض عام ہے، اور وہ ایسی کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ان افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، اور ان دونوں کلیوں میں ہر ایک کا معروض سے جدا ہونا اگر ممتنع ہے تو کلی لازم ہے ورنہ مفارق ہے مفارق جلدی زائل ہوگا یا دیر میں، یا زائل ہی نہیں ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْخَامِسُ الْعَرْضُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلیات خمسہ میں سے پانچویں کلی کی تعریف کرنا ہے کہ عرض عام وہ کلی عرض ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور مختلف حقیقت والے افراد پر بولی جائے۔ جیسے ماشی انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ افرادِ کثیرہ پر بولا جاتا ہے۔

- الْخَارِجِ پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل تعریف عرض عام سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔
- الْمَقُوْلُ عَلٰی الخ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے خاصہ تعریف عرض عام سے خارج ہو گیا کیونکہ یہ مختلف حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

خاصہ اور عرض عام کی تقسیم:

وَکُلٌّ مِنْهُمَا الخ : سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خاصہ اور عرض عام دونوں کی اکٹھی تقسیم کرنی ہے کہ جس ماہیت کا خاصہ ہو یا جس ماہیت کا عرض عام ہو تو اس ماہیت سے اس خاصہ یا عرض عام کا جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں اگر محال ہو تو اس خاصہ یا عرض عام کو عرض لازم کہتے ہیں اور اگر محال نہ ہو تو اس خاصہ یا عرض عام کو عرض مفارق کہتے ہیں۔

﴿تعریفات وامثلہ﴾:

خاصہ لازم:

وہ خاصہ ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ومحال ہو۔ جیسے ضاحک بالقوۃ انسان کے لیے اور کاتب بالقوۃ انسان کے لیے خاصہ لازم ہے۔

خاصہ مفارقہ

وہ خاصہ ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو۔ جیسے کاتب بالفعل ہونا انسان کے لیے اور ضاحک بالفعل ہونا انسان کے لیے خاصہ مفارقہ ہے۔

عرض عام لازم:

وہ عرض عام ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ومحال ہو۔ جیسے ماشی بالقوۃ انسان کے لیے عرض عام لازم ہے۔

عرض عام مفارق:

وہ عرض عام ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو۔ جیسے ماشی بالفعل ہونا انسان کے لیے عرض عام مفارق ہے۔

عرض مفارق کی تقسیم:

یَزُوْلُ بِسُرْعَةٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض مفارق کی تقسیم کرنی ہے کہ عرض مفارق کی تین قسمیں ہیں۔(۱) سریع الزوال۔(۲) بطیء الزوال۔(۳) دائم الثبوت ممکن الزوال۔

﴿تعریفات وامثلہ﴾:

سریع الزوال:

وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا جلدی ہو۔ جیسے شرمندگی کی سرخی۔

بطیء الزوال:

وہ عرض مفارق ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا دیر بعد ہو۔ جیسے جوانی۔

دائم الثبوت ممکن الزوال:

وہ عرض ہے کس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن کبھی ہوا نہ ہو۔ جیسے حرکت فلک۔

﴿ضروری بات﴾:

علم خدا کلی ہے اور علم مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کلی ہے، فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کلی متناہی ہے اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے پھر علم خدا! ذات خدا کے لیے دائمی ہے اور علم مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ذات مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دائمی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ کلی عرضی ہو کر عرض مفارق دائمی ہے یعنی جس کا ذات مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہوتا نہیں۔ جبکہ علم خدا کلی عرضی ہو کر عرض لازم ہے یعنی جس کا ذات خدا سے جدا ہونا ہی ممتنع ومحال ہے۔